

© Москва. Издательство „Мир“, 1979

© हिन्दी अनुवाद • उपनि प्रकाशन • १९८४

मोविपन मय मे मुद्रित

0 0302000000-555 355-84
014(01)-84

विषय-सूची

पृथिका

१	
दर्शन के इतिहास में अध्ययन-विधि की समस्याएँ	१६
दर्शन का इतिहास—दार्शनिक ज्ञान का विकास	२१
इंडात्मक भौतिकवाद और दर्शन के इतिहास का हेगेलीय दर्शन	४८
दर्शन के इतिहास की नवीनतम बहुबारी व्यवधारणा की व्याख्यान	७४
दार्शनिक प्रणाली का इंडात्मक-भौतिकवादी विचार	१०१
दर्शन और सामान्य चेतना	१२२

२	
इंडात्मक भौतिकवाद और इंडात्मक प्रत्यक्षवाद	१४७
इमैन्युएल कांट और १७वीं सदी का दार्शनिक तर्कबुद्धिवाद	१४६
कांट का निष्कर्ष-बन्धु और परामर्शाओं का निदान	१६७
जोहान गोमबिक रिम्मे का इंडात्मक प्रत्यक्षवाद	१६०
बुद्धि की शक्ति के बारे में हेगेल का दर्शन	२२४
हेगेल के दर्शन का सामाजिक अर्थ	२४४
इंडात्मक भौतिकवाद तथा व्यवहार की सार्विकता की हेगेलीय धारणा	२७७
इंडावाद तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमाया के क्षेत्र की हेगेलीय धारणा पर मेनिज	३०३

इंडात्मक भौतिकवाद इंडात्मक प्रत्यक्षवाद और आधुनिक बुद्धिवा
चेतना (उपमहारा की जगह)

अध-सूची

नाम निर्देशिका

३२६

३४७

३४१

भूमिका

दर्शन के इतिहास पर यह निबंध सबसे पहले अध्ययन-विधि में संबंधित है। यही नहीं, यह विश्व-दृष्टिकोण की समस्याओं की भी जांच करता है, क्योंकि दर्शन के इतिहास के मार्क्सवादी अध्ययन में अपेक्षा की जाती है कि वह पूर्ववर्ती दार्शनिक विकास से दृढ़ात्मक भौतिकवाद के संबंध को स्पष्ट करे।

मार्क्सवादी अध्ययन-विधि में मार्क्सवाद में पहले के दर्शन के विकास की जांच के लिए क्लासिकीय जर्मन दर्शन सबसे महत्वपूर्ण माना जाता है, जो मार्क्सवाद का एक स्रोत है। यह पुस्तक उस दृढ़ात्मक प्रत्यक्षवाद के आविर्भाव और विकास के ऐतिहासिक पहलू में संबंधित अनेक महत्वपूर्ण बिंदु अपर्याप्त रूप में विद्वेष्टि समस्याएं पेश करती है, जिसकी दृढ़ात्मक भौतिकवाद के अग्रदूत के रूप में असाधारण भूमिका पर मार्क्सवाद के समर्थकों ने हमेशा जोर दिया।

इस पुस्तक का मुख्य ध्येय अध्ययन-विधि और दृढ़ात्मक प्रत्यक्षवाद में संबंधित कुछ प्रश्नों की जांच करते हुए विश्व-दृष्टिकोण के विकास में दर्शन के इतिहास के दृढ़ात्मक-भौतिकवादी मिश्रण की मौलिक भूमिका को निरूपित करना है। दर्शन के इतिहास के मिश्रण का बहुमुखी विद्वेष्टि सर्वथा प्रासंगिक है और इसका महत्व दर्शन के विरुद्ध ऐतिहासिक अध्ययन में बढ़ी व्यापक है।

एंगेल्स ने जोर दिया कि मौलिक चिंतन का इतिहास और पदार्थ विज्ञान का इतिहास दर्शन के इतिहास में अविच्छेद्य रूप में जुड़े हुए हैं। एंगेल्स के अनुसार, विभिन्न विज्ञानों के मुकाबले में रंगे जानेवाले विज्ञानों के विज्ञान के रूप में दर्शन की अस्वीकृति दर्शन की विरामन के आलोचनात्मक मूल्यांकन में अभिन्न है, क्योंकि धारणाओं का प्रयोग करने की क्षमता मनुष्य का जन्मजात गुण नहीं है और न ही

सामान्य दैनंदिन चेतना के साथ उमे प्राप्ति होगी है, वरन्क उमे मी के लिए वास्तविक चिन्तन की आवश्यकता होगी है और जिस प्र इन्द्रियानुभविक प्राकृतिक विज्ञानों का एक नवा इतिहास है, टीक उ प्रकार इस चिन्तन का भी एक नवा इन्द्रियानुभविक इतिहास है। पिछ बाई हजार वर्षों में दर्शन का जो विकास हुआ है, उमके निष्कर्षों : आत्ममात् करने की कला को मीश्रकर ही प्राकृतिक विज्ञान एक ओर अपने में अलग, बाहर और ऊपर बड़े हुए किसी भी प्राकृतिक दर्श से छुटकारा पा मकेगे और दूसरी ओर, अपने चिन्तन की उम नवी पद्धति से भी मुक्त हो जायेगे, जो उन्हे अग्रेजी इन्द्रियानुभववाद : विरासत में मिली थी" (8,20)।

सैद्धांतिक चिन्तन स्वभावतः धारणात्मक चिन्तन है और यह धारणाओं की वैज्ञानिक प्रणाली को परिपूर्ण बनाने, नयी धारणाओं तथा प्रश्नों को निर्मित करने के जरिये विकसित होता है। सैद्धांतिक चिन्तन ऐसी धारणाओं के साथ काम करता है, जो गुणात्मक रूप में अत्यंत भिन्न होती है। उनमें से कुछ वस्तुओं के एक निश्चित समूह में निहित ऐसे विशेष गुणों को प्रमाहित करती हैं, जिनको इन्द्रिय-अनुभूति में ग्रहण किया जाता है और अमूर्त चिन्तन में चुनकर अन्य में अलग कर लिया जाता है। दूसरी केवल सैद्धांतिक चिन्तन द्वारा अनुभूत प्रक्रियाओं तथा संबंधों का सामान्यीकरण करती हैं। कुछ अन्य केवल अन्वेषणात्मक महत्व ही रखती हैं यानी वे अनुभव करनेवाले विषयों द्वारा सम्बन्ध प्रक्रियाओं को प्रकट करती हैं न कि वस्तुओं के गुणों या वस्तुगत यथार्थ के सामान्य गुणों को। उदाहरणार्थ, गणित में अनन्तसूक्ष्म परिमाण की धारणा ऐसी ही है। अन्वेषणात्मक यानी सक्रियात्मक कार्य करनेवाली धारणा का एक और जीता-जागता उदाहरण तर्कशास्त्र में तादात्म्य का अमूर्तीकरण है। धारणाओं की यह सूची उनके प्रकारात्मक वर्गीकरण की दृष्टि में अधूरी है। तो भी, यह सैद्धांतिक चिन्तन के धारणागत स्वरूप और दर्शन के ऐतिहासिक विकास तथा धारणाओं को बनाने वाली विचार-प्रक्रिया के साथ अंतर्बर्ती संबंधों को दिखलाने के लिए काफी है।

सैद्धांतिक चिन्तन पढ़ने में ही बनी-बनायी धारणाओं तक ही सीमित नहीं है। अध्ययन की वास्तविक प्रक्रिया में धारणाएँ विकसित होती

[illegible]

की अन्वेषणात्मक भूमिका के बारे में एग्रेल्स के उपर्युक्त मिद्दान को विवक्षित करते हुए प्राकृतिक विज्ञानों के इतिहास के अन्वेषणात्मक महत्व पर भी जोर दिया " प्राकृतिक विज्ञानों के परिणाम धारणाएँ हैं और धारणाओं के साथ काम करने की वस्तु जन्मजात नहीं, बल्कि प्राकृतिक विज्ञानों और दर्शन के विकास के २००० वर्षों का परिणाम ! (10,38,262)।

स्पष्टतः प्राकृतिक विज्ञानों के इतिहास के असाधारण अन्वेषणात्मक महत्व की स्वीकृति सैद्धांतिक चिंतन के एक विद्यालय के रूप में दर्शन के इतिहास के महत्व को जरा भी कम नहीं करती। उल्टे, विज्ञान के इतिहास का कम मूल्यांकन—और यह अब भी कुछ विद्वानों के बारे में सही है—दर्शन के इतिहास के प्रति अवज्ञा से अनिवार्यतः पुनर्मिल जाता है। असाधारण वैज्ञानिकों ने, जिनके नाम युगांतरकारी वैज्ञानिक घोषों से जुड़े हुए हैं, प्राकृतिक विज्ञानों तथा दर्शन में सैद्धांतिक चिंतन के इतिहास का सुव्यवस्थित ढंग में अध्ययन किया। आइंस्टीन हाइजेन्बर्ग वेर्नाड्स्की और लिफ्मियाजेव की कृतियाँ इसका ज्वलंत उदाहरण हैं।

किसी भी ऐतिहासिक प्रक्रिया की भाँति विज्ञान (और दर्शन) के इतिहास का अध्ययन दो मूलतः भिन्न किन्तु अभिन्न रूप से जुड़ी विधियों—ऐतिहासिक और तार्किक—में किया जा सकता है। ऐतिहासिक विधि विवादाधीन प्रक्रिया को उनकी समूची सामान्य, विशिष्ट तथा अद्वितीय विशेषताओं के साथ पुनर्स्थापित करने का ध्येय रखती है। ठीक ऐतिहासिक अध्ययन के परिणामों के समुच्चय पर आधारित तार्किक विधि एक भिन्न उद्देश्य का—अर्थात् अध्ययन द्वारा निर्दिष्ट निश्चित दावों में परिघटनाओं के प्रदत्त समुच्चय के विकास का मनियमन करनेवाले नियमों का प्रचलन के उद्देश्य का—अनुसरण करती है। अब चर्चा विकास प्रक्रिया के तार्किक पुनर्स्थापन की है। इन अध्ययन का प्रामाणिक उदाहरण बार्न मास्म की 'पूत्री' है।

एग्रेल्स के अनुसार, तार्किक पद्धति "सबसे अधिक और कुछ नहीं, बल्कि ऐतिहासिक रूप तथा ध्यान हटा देनेवाली संयोगवश हुई घटनाओं में बसित वही ऐतिहासिक पद्धति है। वह बिंदु जहाँ यह इतिहास प्रारंभ होता है चिंतनधारा का प्रारंभ-बिंदु भी होना चाहिए और

उसका भावी विकास अमूर्त तथा गिढ़ा-गिढ़ा गुंथन रूप में ऐतिहासिक चक्र का प्रतिबिम्बन मात्र होगा। इस प्रतिबिम्बन में मंगोचन किया जाता। तथापि इसका मंगोचन वास्तविक ऐतिहासिक विकासक्रम द्वारा प्रदान किए गये नियमों के अनुसार होना है, क्योंकि हर क्षण का अध्ययन विकास की उस अवस्था में किया जा सकता है, जहाँ वह पूर्णतः परिपक्व होता है, अपने सामाजिक रूप में पहुँचना है" (6,225)। चूँकि दर्शन के इतिहास के अध्ययन को सैद्धांतिक विचार के विकास के लिए आवश्यक माना जाता है, इसलिए इसे केवल इन्द्रियानुभविक-ऐतिहासिक अध्ययन ही नहीं, बल्कि सबसे पहले तार्किक-सैद्धांतिक, सैद्धांतिक रूप में सामान्य और ज्ञानमीमासीय भी होना चाहिए। एंगेल्स के शब्दों में, प्रथम विगत ढाई हजार वर्षों में दर्शन के विकास के परिणामों को समझने का है। दृष्टात्मक भौतिकवाद दर्शन (और विज्ञान) के इतिहास के इस सैद्धांतिक नेत्र-जोड़े को ज्ञानमीमासा का एक विशेष कार्य मानता है। ज्ञानमीमासा के अध्ययन का विषय मुख्य दार्शनिक प्रवर्गों में अपेक्षाकृत अधिक सामान्य रूप में लिया गया संज्ञान का विकास है।

अपनी 'दार्शनिक नोटबुक' में लेनिन ने विभिन्न विज्ञानों के इतिहास (ज्ञानवरो के मानसिक विकास के इतिहास, टेक्नोलॉजी, भाषा आदि के इतिहास) तथा समग्र रूप में ज्ञान के इतिहास की सैद्धांतिक व्याख्या और सामान्यीकरण पर आधारित मौलिक ज्ञानमीमासीय अध्ययनों के कार्यक्रम की रूपरेखा दी। लेनिन ने दृष्टात्मक भौतिकवाद की ज्ञानमीमासा को और आगे विकसित करने के उद्देश्य से ऐतिहासिक-दार्शनिक प्रक्रिया का समाहार करने के काम को प्रधानता दी (10,38,351)। अध्ययन-विधि की दृष्टि से यह बहुत ही महत्वपूर्ण बात है। यह दृष्टात्मक भौतिकवाद के संपूर्ण पूर्ववर्ती दर्शन से उसके अटूट संबंध को सीधे और स्पष्टतः दिखाती है। यह संबंध न केवल दृष्टात्मक भौतिकवाद के उद्भव और निर्माण पर, बल्कि उसकी समस्याओं, अंतर्वस्तु तथा विकास पर भी प्रभाव डालता है। यही कारण है कि लेनिन ने हेगेल के 'दर्शन के इतिहास पर व्याख्यान' और 'तर्कशास्त्र' पर अपने नोटों को तैयार करते हुए दर्शन के ऐसे अनेक अत्यंत महत्वपूर्ण निदानों को प्रतिपादित किया, जिन्हें समझे बिना मार्क्सवादी दर्शन के विकास में लेनिनीय मंडिल की अंतर्वस्तु का पूर्ण मूल्यांकन

करना असम्भव है। यह भी सम्भव में आनेवाली बात है कि एगेलम् प्रत्ययवाद के दो हजार वर्षों के इतिहास को ध्यान में रखते हुए इस दार्शनिक धारा के प्रति मार्क्सवादी दर्शन के रस का निम्न रूप में क्यों मूल्यांकन करते हैं "क्योंकि यह इन दो हजार वर्षों की संपूर्ण वैचारिक अनर्बस्तु का मात्र परित्याग करने का मामला नहीं है, बल्कि यह तो उसकी आलोचना का, उसके सन्नभणवालीन रूप में उन परिणामों को पृथक् करने का मामला है, जो एक मिथ्या और प्रत्ययवादी रूप में, लेकिन अपने समय के लिए, स्वयं नवविकास के लिए अनिवार्य रूप में, प्राप्त किये गये थे" (9.198-99)।

प्रत्येक दार्शनिक शिक्षा इस या उस रूप में दर्शन के पूर्ववर्ती इतिहास में जुड़ी होती है। समग्र रूप में दर्शन के इतिहास का अध्ययन किये बिना विभिन्न दार्शनिक शिक्षाओं, दृष्टिकोणों, प्राक्कल्पनाओं, विभिन्न प्रश्नों पर प्राप्त उपलब्धियों का, जिनमें वे उपलब्धियाँ भी शामिल हैं जो अतनोक्तवा अप्रामाणिक सिद्ध हुईं, आलोचनात्मक विश्लेषण किये बिना दर्शन की विशिष्ट प्रणाली को समझना असम्भव है। यहाँ हमारे समक्ष समष्टि और इसके अंगों के बीच एक तरह का विप्रनियेध है एक अंग की समष्टि समष्टि के ज्ञान की पूर्वकल्पना करती है, लेकिन समष्टि का ज्ञान अंगों की समष्टि के बिना असम्भव है। यह द्वैतात्मक विप्रनियेध समाधेय है, क्योंकि एक अंग को समझने का अर्थ एक हद तक समष्टि का ज्ञान और समष्टि का ज्ञान अपने संपटक अंगों की निश्चित समष्टि की पूर्वकल्पना करना है।

इस तरह, यह विश्वास करना भारी भूल होगी कि सत्य का ऐतिहासिक (या टीच-टीक बहे तो ऐतिहासिक-दार्शनिक) मार्ग केवल वही तरा मरुत रचना है, जहाँ तक सत्य अभी प्राप्त नहीं हुआ है, और ज्योती सत्य प्राप्त हो जाये, उसे भुलाया जा सकता है। वास्तव में, यह बात काफी जटिल है, क्योंकि सत्य ज्ञान के विकास की प्रक्रिया है और इस या उस सत्य पर पहुँचना सज्ञान के मार्ग के ज्ञानमीमासीय महत्व को प्रकट करता है।

दर्शन स्वभावतः एक गहनतः अनर्बिरोधी विषय है। उसका प्रत्येक सिद्धांत न केवल निश्चित अभिप्राय, बल्कि नियेध भी है, अर्थात्

स्थापना और प्रतिस्थापना दोनों ही हैं। भौतिकवादी विद्वद्दृष्टियों को पुष्ट करने का अर्थ प्रत्ययवाद को अपाह्न ठहराना भी है। दृष्टात्मक विधि, चिंतन के दृष्टात्मक-भौतिकवादी मिद्वान की मूल संवेदनवादी शिक्षाओं, इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या के मौलिक मिद्वानों व मही समझ निषेध के बिना अर्थात् चिंतन की अधिभूतवादी विधि अज्ञेयवाद, प्रागनुभविकवाद, आत्मगतवाद, समाज के जीवन की प्रत्ययवादी व्याख्या, आदि की समुचित वैज्ञानिक आलोचना के बिना असम्भव है। वैज्ञानिक दार्शनिक आलोचना अंतिम विश्लेषण में सकारात्मक होनी है। गलती को एक ज्ञानमीमांसीय परिघटना के रूप में देखा जाता है और इसकी वैज्ञानिक समझ केवल गलती को दर्ज ही नहीं करती, बल्कि इस गलती की ऐतिहासिक रूप से अनित्य आवश्यकता, उसकी ज्ञानमीमांसीय जड़ों और अंतर्दार्शनिक गलती की वास्तविक अंतर्वस्तु (मूल के मध्यवर्ध) के अध्ययन की भी पूर्वकल्पना करती है। दार्शनिक विश्लेषण के प्रति यह स्पष्ट है—जो न केवल तर्कमग्न है, बल्कि स्पष्टतः कुछ हद तक आवश्यक भी है—दृष्टात्मक भौतिकवाद की समस्याओं के अध्ययन तथा दर्शन के इतिहास के मार्क्सवादी अध्ययन के बीच अंतर को समझ कर देना है। एंगेल्स की कृति 'इयूक्लरियस मन-वर्डन' तथा मेनिन की कृति 'भौतिकवाद और आलोचनात्मक अनुभववाद' इस मूल के अच्छे उदाहरण हैं।

आलोचना का स्वभाव कुछ हद तक आलोचना के विषय पर निर्भर करता है। यह पुस्तक कार्मिचीय दर्शन में, मार्ग तौर पर कार्मिचीय दर्शन प्रत्ययवाद की विरागत में दृष्टात्मक भौतिकवाद के मध्य की बात करती है। मार्क्सवाद का इतिहास इस बात का प्रमाण है कि कार्मिचीय दर्शन प्रत्ययवाद की आलोचना उसकी गहन अंतर्दृष्टियों के स्वरूप के हिसाब से आत्मसात् करती है। यही तो सकारात्मक दृष्टात्मक अंतर्दृष्टि निषेध है, जिसके बारे में मेनिन ने कहा, "दृष्टात्मक अंतर्दृष्टि निषेध, निषेध निषेध, मध्यवादी निषेध, दृष्टात्मक और अंतर्दृष्टि निषेध तथा मार्क्सवादी निषेध है—दृष्टात्मक अंतर्दृष्टि निषेध का अर्थ है कि जिसमें उसका अंतर्दृष्टि मध्यपूर्ण मूल निहित होता है। अंतर्दृष्टि निषेध नहीं, बल्कि सकारात्मकता की गुराँजित रहने का अर्थ है कि एक अवस्था के रूप में, विकास की एक अवस्था के

रूप में निषेध, अर्थात् किसी दुर्लभमुलपन के बिना, किसी सारसग्रहवाद के बिना" (10,38,226)।

अतः प्रत्येक दार्शनिक सिद्धांत की विशिष्टता मूलतः दार्शनिक विरासत से उसके सबंध द्वारा निर्धारित होती है। किसी भी सिद्धांत द्वारा उठायी गयी समस्याएँ निश्चित ऐतिहासिक परिस्थितियों की उपज होती हैं और सैद्धांतिक रूप से पूर्ववर्ती दर्शन द्वारा प्रतिपादित समस्याओं से जुड़ी होती हैं। वह इन समस्याओं की समीक्षा करता है, उन्हें भिन्न ढंग से सूचित करता है, समृद्ध बनाता है, संश्लेष में उन्हें विकसित करता है। प्रत्येक दार्शनिक सिद्धांत और उसके पूर्ववर्ती दर्शन की एकता में अंतर्विरोध होता है। ऐतिहासिक अनुक्रम के सबंधों के अलावा, उसमें उन सिद्धांतों के विनाश मर्घर्ष भी निहित होता है, जो उसके खोले थे। उदाहरणार्थ स्पिनोज़ा, जो देकार्त के मीधे अनुपायी होने के बावजूद, द्वैतवाद, मनोदैहिक समांतरवाद स्वतंत्र सत्त्व की धारणा, तत्त्वस्थेध्वरवाद तथा देकार्त के सिद्धांत के अन्य मूल विचारों के बटुए विरोधी थे।

इसके अलावा, एकता मापेक्ष होती है। यह हमेशा निश्चित रूप में उन्मुख एकता होती है और इसकी चयनात्मकता की वजह इसमें सामाजिक तथा दार्शनिक पूर्वाग्रह है। यह दार्शनिक चयनात्मकता विभिन्न पूर्ववर्तियों का मूल्यांकन विभिन्न ढंग में करती है तथा अपने सिद्धांतों के अनुरूप धारणाओं का चयन करती है। उदाहरण के लिए अन्य भौतिकवादी दार्शनिकों के विपरीत स्पिनोज़ा स्पष्टतः दार्शनिक इडियानुभववाद और इडियानुभविक प्राकृतिक विज्ञानों के महत्व को कम करके आकरते हुए दर्शन में सर्वेश्वरवादी तथा तर्कबुद्धिवादी परंपरा की ओर उन्मुख हुए।

अपनी विशिष्ट अनर्बन्ध और सामाजिक भुकाव की वजह से दार्शनिक सिद्धांत दर्शन के पूर्ववर्ती विकास के परिणामों का आलोचनात्मक ढंग से विश्लेषण करने की अपनी योग्यता में एक-दूसरे में मूलतः भिन्न होते हैं। अतः हेगेल के इस विचार में महमन नहीं हुआ जैसा कि चूनि नवोन्नत दार्शनिक सिद्धांत पूर्ववर्ती दार्शनिक विकास का परिणाम है, "हमारा हमें अपने में उसके सभी सिद्धांतों को समाविष्ट करना चाहिए हमारा वह यदि वह वास्तव में एक दार्शनिक सिद्धांत

है, सबसे विकसित, सबसे समृद्ध और सबसे ठोस है" (64,6,21) । इस तर्क-पद्धति का अर्थ यह होगा कि चूँकि वर्कले और ह्यूम ने बेसन, देकार्त, स्पिनोजा, लीबनिज, लॉक और हॉब्स के बाद ऐतिहासिक मंच पर पदार्पण किया, इसलिए उन्होंने अपने मित्रानों में इन पूर्ववर्ती विचारकों के मित्रानों का सम्मेलन किया और अधिक पूर्ण तथा अधिक विकसित दार्शनिक प्रणालियों की स्थापना की। बेशक, यह ऐसा नहीं था। स्वयं हेगेल ने वर्कले और ह्यूम की निम्नांशों की जांच करते हुए, उनके आत्मगत प्रत्ययवाद और मनस्यवाद की तीव्र आलोचना की तथा दिखाया कि ये असाधारण दार्शनिक पूर्ववर्ती विकास की सारी उपलब्धियों के आलोचनात्मक आत्मसात्करण में कितने दूर थे। वर्कले और ह्यूम की प्रणालियों ने बस्तुतः ऐसे आत्मसात्करण की संभावना को पृथक् किया उनके दार्शनिक भुकाव, ऐतिहासिक चयन, पूर्ववर्ती दार्शनिक सिद्धांत में मध्य स्पष्टतः एकांगी थे।

हेगेल की गनती परम प्रत्ययवाद के मूल पूर्वाधारों से जुड़ी हुई है जिसे अनुसार दर्शन के इतिहास की प्रक्रिया दो धरातलों पर विकसित होती है। एक ओर, यह "परम प्रत्यय" के क्षेत्र में, जिसे हेगेल प्रामाणिक दार्शनिक चिन्तन के रूप में चित्रित करते हैं, मान-बाह्य प्रक्रिया है। इस इतिहासोत्तर क्षेत्र में, जहाँ वास्तविक ऐतिहासिक विकास का ध्यान मार्क्सिय अनुक्रम, "धारणा" का आत्म-विकास कहल करने है, प्रत्येक नयी अवस्था में पूर्ववर्ती तार्किक अवस्थाएँ आवश्यक रूप में निहित होती हैं और वह उन्हें एक नयी तथा अधिक तर्कपूर्ण दार्शनिक निष्ठा के अधीन मानी है। दूसरी ओर, दर्शन के इतिहास की वास्तविक प्रक्रिया, जिसे हेगेल विप्लुत नजरअंश नही करने, मूलतः भिन्न ऐतिहासिक युगों के दावे में एक काव्यगोप्य धरातल पर विकसित होती है। और इस धरातल पर—और हेगेल इसे पूर्णतः स्वीकार करने तथा मुण्यवस्थित रूप में प्रदर्शित करते हैं—पूर्ववर्ती और अव्यवर्ती दार्शनिक प्रणालियों के बीच ऐसा कोई एकांगी और सम्पूर्ण संबंध नहीं है।

दर्शन के इतिहास की वास्तविक प्रक्रिया की गैर-तार्किक व्याख्या दिखाती है कि अव्यवस्थित दार्शनिक भवन पूर्ववर्तियों के मित्रानों के बीच एक अव्यवस्थित पर नहीं पड़ने वाले, अपने ही के उनके उत्तरा-

विचारी (सामान्यतः इस चीज को पूरी तरह न जानते हुए) थे।
 यहाँ तक कि हेगेल भी, जिन्होंने दार्शनिक प्रणालियों के अन्य रचनाकारों
 के विपरीत अपने सिद्धांत को दर्शन के पूर्ववर्ती इतिहास का परिणाम
 माना, भौतिकवादी दर्शन, संवेदनवादी ज्ञानमीमासा, अनुसंधान की
 प्रकृतिवैज्ञानिक तथा आम तौर से उन गैर-दार्शनिक विधियों की
 ऐतिहासिक भूमिका का सही मूल्यांकन नहीं कर पाये, जिन्होंने नये
 जमाने के दार्शनिक विचारों के संपूर्ण विकास पर बड़ा प्रभाव डाला था।

मार्क्सवाद द्वारा सायी गयी दर्शन में जाति को अक्सर सारे पूर्व-
 वर्ती दार्शनिक सिद्धांतों से एक मौलिक संबंधविच्छेद के रूप में पेश
 किया जाता है।

दार्शनिक विरासत से मार्क्सवाद के संबंध का ऐसा मूल्यांकन
 जटिल तथा अंतर्विरोधी ऐतिहासिक प्रक्रिया के केवल एक पहलू को -
 शब्द के पुराने अर्थ में दर्शन के निषेध को निर्धारित करता है। यह
 सही है कि द्वैतात्मक भौतिकवाद प्रगतिशील सिद्धांतों सहित सभी अन्य
 दार्शनिक सिद्धांतों से मूलतः भिन्न है। लेकिन वस्तुतः द्वैतात्मक भौ-
 तिकवाद ने ही किसी भी दूसरे दार्शनिक सिद्धांत के मुकाबले में काफी
 बड़ी सीमा तक दर्शन के संपूर्ण पूर्ववर्ती इतिहास की उपलब्धियों को
 आलोचनात्मक ढंग से आत्मसात् किया, रचनात्मक ढंग से परिष्कृत
 और विकसित किया। पूर्ववर्ती दर्शन से यह संबंध ही दर्शन में मार्क्स-
 वादी जाति की यथेष्ट अभिव्यक्ति है, जो किसी भी सकीर्णतावादी
 मनोवृत्ति से मुक्त, जातिकारी ढंग से आलोचनात्मक, रचनात्मक,
 पक्षधर तथा वैज्ञानिक रूप से वस्तुगत है।

'दार्शनिक नोटबुक' में लेनिन जोर देते हैं तथा मुख्यवस्थित ढंग
 से स्पष्ट करते हैं कि द्वैतात्मक प्रत्ययवाद अधिभूतवादी, द्वैतवाद-विरोधी
 भौतिकवाद की अपेक्षा द्वैतात्मक भौतिकवाद के अधिक निकट है
 (10,38,274)। दर्शन के इतिहास पर यह निबंध, विशेष रूप से
 वह भाग जिसमें क्लासिकीय जर्मन प्रत्ययवाद का विश्लेषण किया गया
 है, इस अत्यंत महत्वपूर्ण सिद्धांत को स्पष्ट करता है जो इस निष्कर्ष
 पर पहुंचाता है कि द्वैतात्मक भौतिकवाद (और केवल द्वैतात्मक भौतिक-
 वाद ही) दर्शन के वैज्ञानिक इतिहास की सही अध्ययन-विधि प्रस्तुत
 करता है।

के बुर्जुआ इतिहासकार को दर्शन के इतिहास का द्वैतात्मक-भौतिकवादी दृष्टिकोण भी एकांगी प्रतीत होगा, क्योंकि वह प्रत्ययवादी, अधिभूतवादी व्याख्या और मारसपहवाद को अस्वीकार करता है, जिसे अक्सर सभी दृष्टिकोणों को "वस्तुगत रूप में" ध्यान में लेनेवाले दृष्टिकोण के रूप में, एक मशनेयित दृष्टिकोण आदि, के रूप में पेश किया जाता है। परन्तु वास्तव में, यह "एकांगीपन" दर्शन के इतिहास के प्रति मुमगत वैज्ञानिक दृष्टिकोण है। स्पष्टतः यह किसी भी अवैज्ञानिक व्याख्या को दृढ़ता से अस्वीकार करने की पूर्वकल्पना करता है। प्रत्ययवाद के खिलाफ सघर्ष, जो अपने को "अतिवादी" दृष्टिकोणों से और माननेवाले दर्शन के बुर्जुआ इतिहासकार की दृष्टि में द्वैतात्मक भौतिकवाद का दोष है, दर्शन के इतिहास के अध्ययन में वैज्ञानिक मुमगतता की आवश्यक अभिव्यक्ति है। लेओनोद ब्रेज्नेव के अनुसार "दो विचारधाराओं के बीच सघर्ष में तटस्थता और समझौते का कोई स्थान नहीं है" (11.89-90)।

प्रत्ययवाद के प्रति द्वैतात्मक-भौतिकवादी, पक्षधर दृष्टिकोण, जैसा कि ऊपर कहा गया है न केवल प्रत्ययवादी दर्शन की भूमिका के वैज्ञानिक मूल्यांकन में कोई बाधा नहीं डालता, बल्कि ऐसे मूल्यांकन के लिए अध्ययन-विधि का एक मुमगत आधार भी प्रस्तुत करता है। मार्क्स और एंगेल्स की कृति 'पवित्र परिवार' इसका प्रमाण है। इसमें लेखक प्रत्ययवादी परिवर्तनाओं का पर्दाफाश करने के साथ-साथ इस बात पर जोर देते हैं कि उनका विश्व-दृष्टिकोण भौतिकवादी है, 'जो अब स्वयं सकल्पना के कार्य में परिनिष्पन्न बन गया है' (1. 4.125)। इसका अर्थ यह है कि मार्क्सवादी दर्शन प्रत्ययवादी दर्शन की मारी उपलब्धियों की भौतिकवादी दृष्टि में परिष्कृत तथा आलोचनात्मक दृष्टि में आत्मगन्तु करता है। यही कारण है कि दर्शन के इतिहास के अध्ययन के लिए वैज्ञानिक आधार के रूप में स्वीकृत द्वैतात्मक भौतिकवाद दर्शन के इतिहास में अनुसंधान का वैज्ञानिक रूप में पुष्ट मुख्य मार्ग है। एकमात्र वैज्ञानिक दार्शनिक विश्व-दृष्टिकोण जिसे समकालीन दर्शन ने अपना लक्ष्य घोषित किया, द्वैतात्मक भौतिकवाद है। यह सत्य न केवल मार्क्सवादी दर्शन के रचनात्मक विकास में बल्कि 20वें सदी में बुर्जुआ दर्शन के इतिहास में भी पुष्ट हो जाना है। समकालीन

१

दर्शन के इतिहास में
अध्ययन-विधि की समस्याएं

दार्शनिक विकास का निरूपण = दार्शनिक और वैज्ञानिक - दार्शनिक
 ज्ञान की विकासगत प्रकृति है और दार्शनिक ज्ञान का वैज्ञानिक ज्ञान से
 संबंध क्या है? इसे ही दार्शनिक विकास का एक महत्वपूर्ण प्रश्न माना
 जाता है। दार्शनिक ज्ञान के विकास का सामाजिक-सांस्कृतिक परिवेश
 का भी दार्शनिक और वैज्ञानिक दार्शनिक निरूपण का
 महत्वपूर्ण प्रश्न है। सांस्कृतिक जीवन के इन दार्शनिक
 समस्याओं के ही वैज्ञानिक विवेचन और वैज्ञानिक रूप में प्रस्तुत करना
 उसका दार्शनिक-वैज्ञानिक और वैज्ञानिक अनुशासन, व्यावहारिक कार्य
 और मानवजाति के ऐतिहासिक अनुभव व सभी क्षेत्रों में दार्शनिक
 मान्यपूर्ण उपपत्तियों का भी समावेश करना है। समूचे दार्शनिक
 सभी दार्शनिक विचारों में दार्शनिक और ऐतिहासिक दार्शनिक
 का मूल अंतर, सभी ऐतिहासिक दार्शनिक समस्याओं में उसका अन्तर्निहित
 संबंध, भविष्य में उसका उद्घाटन तथा सामाजिक व्यापार और
 शोधन की रक्षा की अद्वितीय अस्वीकृति - यह सब मार्क्सवाद के वैज्ञानिक-
 दार्शनिक दृष्टिकोण को दर्शन के इतिहास के वैज्ञानिक विचारों का एकमात्र
 संभव आधार बनाना है।

१

दर्शन के इतिहास में
अध्ययन-विधि की समस्याएं

दर्शन का इतिहास - दार्शनिक ज्ञान का विकास

बम से बम, पहली नज़र में लगता है कि दर्शन के इतिहास का विषय मुनिनिश्चित और स्पष्ट है। स्वयं इसका नाम ही अध्ययन के विषय को स्पष्ट कर देता है। फिर भी, हमें इससे भ्रमित नहीं होना चाहिए क्योंकि यह ऐसा "स्पष्ट" नहीं है। यह चीज तब स्पष्ट होती है जब हम यह प्रश्न करें दर्शन का इतिहास विज्ञान या बना के इतिहास से किस रूप में भिन्न है? मिमान के लिए, गणितशास्त्र का इतिहास इस विज्ञान की प्रगति को पुनरावर्तित करता है, जहाँ प्रत्येक नयी उपलब्धि की जड़ पूर्ववर्ती उपलब्धियों में निहित होती है। इस तरह इसमें गणितीय ज्ञान के विकास का मोपानत्रम होता है जिम्मे उमरी ऐतिहासिक अवस्थाएँ अनिवार्यतः एक-दूसरे से सर्वाधिक होती है। एक विशेष विद्या के रूप में बना का इतिहास विलक्षण कला-कृतियों की वास्तविक रचना-प्रक्रिया का पुनरावर्तित करता है। बेगक ये कलाकृतियाँ एक दूसरे में स्वतंत्र नहीं है। परन्तु एक दूसरे से उनका सबंध वैज्ञानिक मिद्धातों के बीच ऐतिहासिक सबंधों से मूलतः भिन्न होता है।

विकास के मिद्धात के विरोधी भी इसमें इन्कार नहीं करते कि विज्ञान के इतिहास के अध्ययन का अपना उद्देश्य होता है। पर जहाँ तक कला का सबंध है, यह अध्ययन-विधि का एक विवादास्पद मुद्दा है। दृष्टत यही बात दर्शन के इतिहास पर भी लागू होती है।

दर्शन के आधुनिक प्रत्ययवादी इतिहासकार अक्सर जोर देकर कहते हैं कि दार्शनिक प्रणालियाँ महान कलाकृतियों की तरह हैं, क्योंकि दर्शन धारणाओं का काव्य है। यह सादृश्य दर्शकों के सूत्रों और कला-विम्बों के बीच गुणात्मक अंतर की पूर्णतः उपेक्षा करता है। होमर का 'इलियड' एक अर्थ में अब भी पूर्णता का अप्राप्य प्रतिमान बना

हुआ है। लेकिन 'इलियड' का आधुनिक पाठक इस महाकाव्य का आनंद लेते समय होमर के साथ प्राचीन यूनान के देवताओं, उनके परस्पर संबंधों, मनुष्यों के साथ उनके संबंधों, आदि पर बहम नहीं करता। दूसरी ओर, अरस्तू या प्लेटो को पढ़ते हुए वही पाठक अनिबर्तन उनके मित्रांतो के प्रति अपनी प्रतिक्रिया व्यक्त करता है, उनका विमर्श करता है और उनमें असत्य, असंगत विचारों से बुद्धिमत् विचारों को पृथक् करने की कोशिश करता है।

केवल शेक्सपियर ही 'ओथेलो' लिख सका। कोई अन्य व्यक्ति इस दुष्घात नाटक की रचना नहीं कर सकता था। लेकिन, उदाहरणार्थ प्लेटो अथवा अरस्तू के साथ बात कुछ और ही है। हमारे दार्शनिकों ने उनके विचारों को भिन्न ढंग से पर व्यक्त कर ही दिया होगा। इस संबंध में, दर्शन का इतिहास प्राकृतिक विज्ञानों के इतिहास के सदृश है। यह सही है कि, उदाहरणार्थ, भौतिकविज्ञान में खोजे किये वैज्ञानिकों का कार्य है और उनपर उनके व्यक्तित्व की छाप है। फिर भी, अगर वे उन खोजों को करने में असफल भी हो जायें, तो हमारे वैज्ञानिकों ने उन्हें यथामर्याद कर दिया होगा। अब सीबनिज या फारबाम के मित्रांतो का अध्ययन करनेवाले दर्शन के इतिहासकार तथा मोरमोय या बाइरन का अध्ययन करनेवाले साहित्यिक इतिहासकार के बीच तुलना करना विज्युल मान्य है। दर्शन का इतिहास क्या के इतिहास में मूल्य भिन्न है।

शब्द "इतिहास" (यूनानी historia) का शाब्दिक अर्थ है कथानी, वर्णन, सूचना। विज्ञान के क्षेत्र में इतिहास का उद्भव बन्धुत विज्ञान की उन घटनाओं (इतिहासकार घटनाओं का प्रत्यक्षदर्शी न हो) के वर्णन के रूप में हुआ, जो वर्तमान के लिए अर्थपूर्ण हैं।

होमर ने शब्द "इतिहास" के दोहरे अर्थ पर जोर दिया "हमारी भाषा में शब्द 'इतिहास' के समुदाय और भाष्यगत, *historiam rerum gestarum* और *res gestas*, दोनों ही अर्थ हैं, पर जो प्राचीन हुआ 'इतिहास' के अर्थगत वर्णन, दोनों को सूचित करता है। इसे बर्णन है इसका अर्थ है इस संसार की साथ एक बाह्य संसार में अतिरिक्त अर्थपूर्ण कथन के रूप में देना, इस पर मानना चाहिए कि इतिहास एक ही अर्थगत वर्णन और घटनाओं के साथ साथ तुलना

ता है" उन्हें साथ-साथ जन्म देनेवाला एक सामान्य आंतरिक आधार ता है" (63,164)। हमें इस बात पर भी गौर करना होगा कि शब्द "इतिहास" ने प्राचीन समय में ही एक व्यापक अर्थ प्राप्त कर लिया था। उदाहरणार्थ, अरस्तू ने इतिहास को ऐसी तथ्यात्मक सूचनाओं (तदनुसार, विवरणों) का संग्रह कहा, जिन्हें उन्होंने सिद्धांत, अनुसंधान तथा तार्किक निष्कर्षों से पृथक् रखा।

शब्द "इतिहास" का यह बहुअर्थ अनेक शताब्दियों तक बना रहा। 17वीं सदी के अंत तक प्राकृतिक विज्ञानों को, जो प्रेक्षण से प्राप्त तथ्यों का संग्रह और वर्गीकरण करनेवाले वर्णनात्मक विज्ञान बने रहे, *historia naturalis* - प्राकृतिक इतिहास - कहा जाता था, ताकि उसका ज्ञातियों के इतिहास से भेद किया जा सके। सैद्धांतिक प्रकृति विज्ञान में उस स्पष्टतः पुराने शब्द के स्थान पर अध्ययन के विषय का अधिक उपयुक्त शब्द रखा। एग्लेस के अनुसार, "अगर प्राकृतिक विज्ञान 17वीं सदी के अंत तक मुख्यतः एक संग्रहकारी विज्ञान, तैयार चीजों का विज्ञान था, तो हमारी सदी में यह मूलतः एक क्रमबद्धकारी विज्ञान, प्रक्रियाओं का विज्ञान, इन चीजों के उद्भव और विकास की प्रक्रियाओं का विज्ञान तथा इन सभी प्राकृतिक प्रक्रियाओं को एक विशाल समष्टि में जोड़नेवाले अंतःसंबंध का विज्ञान है" (3,3,363)।

दर्शन के इतिहास और प्राकृतिक विज्ञानों के इतिहास के बीच सादृश्य देखा जा सकता है, दर्शन का इतिहास भी मात्र तथ्यों के संग्रह और उनका सारांश प्रस्तुत करनेवाले वर्णन से मुख्यवस्थित अध्ययन में विकसित हुआ है, जो दर्शन के उद्भव और विकास का एक विज्ञान बन गया है। परंतु इस सादृश्य से यह तथ्य धुंधला नहीं होना चाहिए कि दर्शन का ऐतिहासिक विकास प्राकृतिक विज्ञानों के विकास से मूलतः भिन्न है।

दर्शन के इतिहास का जन्म भी मनुष्य के बौद्धिक जीवन में अमाधारण और समस्त आश्चर्यजनक घटनाओं के वर्णन के रूप में हुआ। मिसाल के लिए, डायोजेनिस लाएर्टीयस की दृष्टि में, दार्शनिक तथा उनके सिद्धांत आश्चर्यजनक थे। उनके प्रश्न 'मुप्रमिद्ध दार्शनिकों के जीवन, सिद्धांतों और मूल्यों के बारे में' को दर्शन के इतिहास का

के विचारों के बारे में प्लेटो या अरस्तू की टिप्पणियाँ दर्शन के इतिहास के लिए बड़े महत्व की हैं, फिर भी, ठीक-ठीक बहे तो, वे दर्शन के इतिहास का अन्वेषण नहीं हैं। प्लेटो अपने पूर्ववर्तियों को विगत के विचारों के रूप में मानने में असमर्थ रहे। उनके मकसदों में पारमैनिडिज, प्रोटागोरस और अन्य दार्शनिक बहस में प्लेटो के गुरु मुकरान की बराबरी में भाग लेने हैं। यह सही है कि अरस्तू इस मकसद में प्लेटो से भिन्न है। लेकिन पूर्ववर्ती सिद्धान्तों की उनकी जान अपनी ही प्रणाली में करने के कार्य के पूर्ण तरह अज्ञान है। अपने सिद्धान्तों को सिद्ध करने के लिए वह दूसरे दार्शनिकों की पूर्वाग्रहपूर्ण आलोचनाओं का उपयोग करते हैं।

डायोजेनिज साएर्सियस का प्रथम स्पष्टतः मकसदस्वरूप का होने के बावजूद दर्शन के इतिहास की एक निश्चित धारणा पर आधारित है, हालांकि स्वयं लेखक भी इसे पूरी तरह नहीं समझता है: इनने डायोजेनिज साएर्सियस दो मूल दार्शनिक प्रवृत्तियों—जड़भूतवाद तथा सशयवाद—को अलग रखने और एक दूसरे के मुकाबले में खड़ा करने का प्रयास करते हैं।* दार्शनिकों के सिद्धान्तों का वर्णन उनके बीच इतने महत्वपूर्ण मतभेद प्रकट करता है कि स्वभावतः यह निष्कर्ष निकलता है कि इतने दर्शन, उतने दार्शनिक। प्रत्यक्षतः इस दृष्टिकोण से दर्शन का इतिहास दर्शनों का इतिहास है, डायोजेनिज के लिए एक ही प्रणिया के रूप में दर्शन के इतिहास की धारणा परायी है। यह सब है कि वह स्वीकार करते हैं कि सभी दार्शनिक सत्य की खोज में एकमत हैं, लेकिन कोई भी इस उद्देश्य को प्राप्त नहीं कर पाता और वे अधिकाधिक विभिन्न मार्ग अपनाते हैं। यद्यपि डायोजेनिज साएर्सियस एपिक्यूरसवाद के निकट थे, फिर भी दर्शन के इतिहास की उनकी अवधारणा मूलतः सशयवादी है।

* डायोजेनिज का अनुसरण करनेवाले सशयवादी दार्शनिकों ने इस दृष्टिकोण को अपनाया। यहां तक कि काट ने भी इन मूल (परन्तु, उनके विचार में, पूर्वाग्रहपूर्ण) दार्शनिक प्रवृत्तियों पर काबू पाने को अपना मकसद माना। डायोजेनिज साएर्सियस के प्रथम के धारणात्मक गुण पर देखिये (12)।

हमारा विश्वास है कि दार्शनिक सशयवाद दर्शन के इतिहास का पहला मिद्धात था और इसका प्रभाव अब भी समकालीन गैर-मार्क्सवादी दर्शन में महसूस किया जाता है। इस मिद्धात का आरम्भ-बिन्दु 'बुद्धि की कसरत' के रूप में दर्शन की नकारात्मक समझ है, जो सत्य पर कभी नहीं पहुँचा सकती, क्योंकि दर्शन सत्य और भाति हो अलग करनेवाला मानदंड नहीं प्रस्तुत कर सकता। सशयवादियों की दृष्टि में, जिन चीजों को दार्शनिक सत्य कहते हैं, वे मात्र राये और विश्वास हैं। अतः सशयवादियों ने अपने को सत्य कहने का दावा करनेवाले किसी भी दर्शन पर जड़मूलवाद का अवज्ञापूर्ण आरोप लगाया।

सशयवाद निरपवाद रूप में सभी दर्शनों के प्रति इस विश्वास के साथ नकारात्मक रस्य अपनाता है कि वही एवमात्र सही दर्शन है, क्योंकि वह सभी सकारात्मक दार्शनिक स्थापनाओं को ठुकरा देता है। अतः सशयवाद दावा करता है कि उसे मालूम है कि सभी दर्शन किस धैरे के चट्टे-चट्टे हैं उनपर विश्वास नहीं किया जा सकता। इस तरह सशयवाद जगत् और उसके ज्ञान के बारे में एक दार्शनिक मिद्धात के रूप में नहीं, बल्कि दर्शन के एक दर्शन या अधिदर्शन के रूप में प्रकट होता है। दर्शन के प्रति इस भ्रामक दृष्टिकोण को इस दावे में उचित टहराया जाता है कि किसी भी दार्शनिक प्रस्थापना की सत्यता को अस्वीकार करने का अर्थ उसकी प्रतिस्थापना की सत्यता को स्वीकार करना नहीं है। सशयवादियों के अनुसार, सभी दार्शनिक अपने विचारों में एक दूसरे में भिन्न हैं और वे एक दूसरे का खंडन करते हैं, अतः दार्शनिक निर्णय के प्रयोग में परहेज करना चाहिए। इस तथ्य की उपेक्षा कर दी जाती है कि सशयवाद भी दार्शनिकों के तर्कों में भाग लेता है और दूसरे दर्शनों की भांति अपने विरोधियों का खंडन करता है।

यद्यपि प्राचीन सशयवाद ने (और यह नव युग के सशयवाद के बारे में तो और भी सही है) कुछ दार्शनिक समस्याओं का विनियोजन करके सज्ञान में निहित कुछ अतर्विरोधों को निश्चय ही प्रकट किया तथा इस तरह ज्ञानमीमासीय समस्याओं के प्रति एक अधिक रचनात्मक दृष्टिकोण अपनाने में सहायता की, तथापि दर्शन के इतिहास की उसकी धारणा गलत थी और सामान्य चेतना के काफी पूर्वग्रहों में ग्रस्त थी। सशयवादियों ने भौतिक रूप में महत्वपूर्ण ऐसे प्रश्नों को कभी नहीं

में गति की एवता मात्र एक दार्शनिक दावा नहीं, बल्कि एक प्रकृति-वैज्ञानिक तथ्य है" (9,197) । दूसरी ओर "वे प्रस्थापनाएँ, जो सदियों पहले पेश की गयीं, जिन्हें दर्शन में बहुत पहले ही दार्शनिक रूप से निपटाया जा चुका है, अक्सर सिद्धांतकारी प्रकृतिविज्ञानियों द्वारा विलुप्त नये सत्य के रूप में प्रस्तुत की जाती हैं और कुछ समय के लिए फैसनेबुल भी बन जाती हैं (9,43) ।

इस तरह, वे दार्शनिक सिद्धांत भी, जो विशेष वैज्ञानिक अन्वेषण द्वारा पुष्ट होते हैं, दार्शनिकों के बीच सार्विक स्वीकृति नहीं पाते। प्रकृतिवैज्ञानिकों ने बहुत पहले से यह स्वीकार कर लिया है कि चेतना अत्यधिक मर्यादित भूतद्रव्य का गुण है। पर प्रत्ययवादी आज भी भौतिकवादी दर्शन के इस भूलभूत सिद्धांत को चुनौती (चाहे आधे तौर में अपवादों के साथ ही सही) देते हैं।

दर्शन के इतिहास की अपनी नकारात्मक व्याख्या के दोष के बावजूद मशयवादियों को उसके एक मुख्य गुण की खोज का श्रेय है। ज्ञान के अन्य क्षेत्रों के विपरीत दर्शन में अनेकानेक परम्पर-विरोधी प्रवृत्तियाँ, सिद्धांत और अवधारणाएँ सम्मिलित हैं, जिनमें से अनेक परम्पर-अपवर्जक हैं। लेकिन इस बात का कि मुख्य समस्याओं पर दार्शनिकों के (कम से कम प्रख्यात दार्शनिकों के) भिन्न-भिन्न विचार हैं, यह अर्थ नहीं है कि दार्शनिक सत्य अनन्विष्टमान है। एकमात्र स्पष्ट चीज (और यह दर्शन के इतिहास की मुख्य विशेषता है) यह है कि कुछ दार्शनिकों द्वारा पुष्ट किये गये सत्यो को उनके विरोधी सर्वथा गलत घोषित करते हैं। दूसरी ओर, अनेक दार्शनिक धारणियों को मौलिक सत्य घोषित किया जाता है। ऐसा कभी-कभी हमारे वैज्ञानिक विज्ञानों में भी होता है। परन्तु जबकि ऐसा विज्ञान में यदा-कदा होता है, दर्शन में यह आम चीज है और इसे उमका बौद्धिक वातावरण कहा जा सकता है।

इसमें यह बात स्पष्ट हो जाती है कि मशयवादी और वे दार्शनिक भी, जिनका मशयवाद में कोई वास्ता नहीं है, परम्पर-विरोधी दर्शनों की असीम विविधता को क्यों स्वीकार करते हैं और इसे दार्शनिक ज्ञान में अननिष्ठित चिन्मी चीज के तथा सत्य पर पहुँचने में एक गंभीर बाधा के रूप में मानते हैं।

१८वीं सदी में मण्यवाद को अस्वीकार करनेवाले एक दार्शनिक ई० कोन्दिन्याक ने दर्शन की इस विधिष्ट स्थिति की जाह की। इनके कृति 'प्रणालियों पर निबन्ध' में उन्होंने लिखा: "कितनी प्रणालियाँ बनायी जा चुकी हैं तथा और कितनी बनायी जायेंगी? काम हमें कम में कम एक भी ऐसी प्रणाली मिलती, जिसकी व्याख्या इनके सभी अनुपातियों द्वारा समीचीन एक जैसी समझी गयी हो! लेकिन क्या हम ऐसी प्रणालियों पर विश्वास कर सकते हैं, जो हजारों हज़ारों में गुजरती हुई हजारों बार परिवर्तित होती हैं, जो तरंग की भाँति एक ही दृग में प्रकट और गायब होती और इनकी अविश्वसनीय है कि किसी स्थापना के खडन और मडन दोनों ही के लिए उनका उद्देश्य समान रूप में किया जा सकता है" (44,21) । मण्यवादियों के विपरीत, कोन्दिन्याक ने वैज्ञानिक रूप में परस्त्री मामलों के अन्तर पर दार्शनिक प्रणाली की स्थापना के द्वारा दर्शन की उपरिनिश्चित स्थिति पर काबू पाना संभव तथा आवश्यक माना। कोन्दिन्याक ने सर्वोदयवादी ज्ञानमीमाणा के विकास के लिए बहुत कुछ किया। हालांकि वह मण्यवाद को हल करने में असफल रहे, उनके अन्वेषण ने निम्नलिखित समाधान को निश्चित रूप से दिया।

वर्तमान समय में, दर्शन के इतिहास के अधिकांश मैथानिक अध्ययन दार्शनिक विद्वानों के बीच बढ़ते अंतरों पर जोर देने हैं। उदाहरणार्थ दर्शन के फार्मीमी इतिहासकार सी० जे० दुवाम का विचार है कि इनकी मध्या में परस्पर-अपवर्जक दर्शनों के अस्तित्व का विश्लेषण दर्शन के गौरवत्व को समझना संभव बनाना है। उन्होंने लिखा, "वे 3 दर्शन के इतिहास की जाह करने हैं, उस अन्तर में आश्चर्यचकित हैं ज्ञान है, जो प्राकृतिक विज्ञानों में अधिकाधिक स्पष्ट महसूस की ओ बढ़ती प्रकृतियों और इस तथ्य के बीच विद्यमान है कि दर्शन में ऐसे प्रकृति अगर पूर्णतः अनुपस्थित नहीं है तो कम दृष्टिगोचर अवश्य है" (46,272) । अन्तर्बुद्धिवादी प्रकृति के दार्शनिकों के विपरीत, वे जोर देते हैं कि दर्शन और विज्ञान असंगत हैं, दुवाम दर्शन को *sui generis* विज्ञान मानते हैं। ना भी, वे तथ्य, जो दर्शन का विषय है, उन तथ्यों

* वि० १७ - अनु०

में मूलतः भिन्न है, जो किसी भी दूसरे विज्ञान का विषय है।
 में तथ्य प्रस्थापनाएँ हैं और इस तरह "दार्शनिक सिद्धांत की
 समस्याएँ मूलतः शब्दार्थ-विषयक हैं, लेकिन सभी शब्दार्थ-विषयक समस्याएँ
 अनिवार्यतः दार्शनिक नहीं हैं" (46, 282)। वेंशक, दर्शन के साथ
 यह मूलतः रूपात्मक व्याख्या दार्शनिक समस्याओं के वैज्ञानिक हल
 नहीं माँगती।

यदि दर्शन के इतिहास का अन्वेषण कठिन है, तो दार्शनिक
 के विकास की एक प्रक्रिया के रूप में दर्शन के इतिहास को समझना
 और भी कठिन है। हेगेल ने ही इस समस्या को पहले पहल पेश कि
 स्पष्टतः इसी वजह से मार्क्स ने जोर दिया कि दर्शन के इतिहास
 हेगेलीय व्याख्या के प्रत्यक्षवादी स्वरूप के बावजूद हेगेल " "
 रूप में दर्शन के इतिहास को समझनेवाले पहले व्यक्ति थे 4, 29, 549

सबसे पहले हेगेल ने प्राचीन मरायवाद में बड़भूल इस वि
 को अस्वीकार कर दिया कि दार्शनिक सिद्धांत एक दूसरे के
 विरोधी हैं। उन्होंने भिन्नता की अपनी इस दुहात्मक व्याख्या को
 निक प्रणालियों के तुलनात्मक विश्लेषण पर लागू किया कि मि
 में तादात्म्य मयाविष्ट है। हेगेल के अनुसार दार्शनिक प्रणालियों के
 भिन्नताएँ ऐसी ही हैं, वे भी, जो अंतर्विरोधों में विकसित हो
 हैं। उनके शब्दों में, "दर्शन का इतिहास दिखाता है पहले, कि
 भिन्न नजर आनेवाले दर्शन मात्र एक दर्शन के विकास की वि
 र्णित हैं, दूसरे, विशेष सिद्धांत, जिनमें वे प्रत्येक किसी न किसी
 विशेष प्रणाली में अंतर्विहित होता है मात्र एक और एक ही स
 की शाखाएँ हैं" (64, 6, 21)।

जैसा कि विदित है, विभिन्नता और तादात्म्य का हेगेलीय
 तादात्म्य को प्रधानता देता है, क्योंकि तादात्म्य की व्याख्या एक
 रूप में तथा एकता की व्याख्या विपरीतों की अनन्यता के रूप
 जानी है। हेगेल के विचार में, सत्ता और चिंतन का तादात्म्य
 अस्तित्वमान चीजों का मार है। दार्शनिक प्रणालियों के बीच वि
 ताओं के महत्व को कम करने आने के हेगेल के भुत्ताव का यही
 है। उन्होंने उन्हें एक ही दर्शन के विकास की क्रमिक मंजिलें
 दिखाना मार हमेशा एक जैसा बना रहता है। इस मरायवादी

का खंडन करते हुए कि सभी दर्शन मिथ्या हैं, हेगेल दरअसल पूर्ण विरोधी दृष्टिकोण स्वीकार करने को तैयार थे। सभी दर्शन ग्राही हैं परन्तु एक ही विवक्षित दर्शन की अवस्थाओं के रूप में, और वह दर्शन उस "परम प्रत्यय" की प्रामाणिक आत्मनिष्पत्ति है, जिसे मानव-इतिहास और सबसे पहले युग-युगों में दार्शनिक ज्ञान के विकास में आत्म-चेतना पायी।

इस दृष्टिकोण में यह भी कहा जा सकता है कि दर्शन के ग्राही इतिहास में अलग करके विवेचित दर्शन की कोई भी प्रणाली नहीं है। मध्य प्रक्रिया है और यह सबसे पहले विभिन्न और ग्राही हैं कि विपरीत परिभाषाओं की एकता के रूप में भी दार्शनिक मध्य पतागू होता है। अतः हेगेल ने उस दृष्टिकोण का भी विरोध किया जो मनोवाद से इन्कार करते हुए भी उनका ही दोगुना है, क्योंकि उनके अनुसार सभी दर्शन उन्हें पृथक् करनेवाले अवधारितों के बजाय अपने-अपने रूप में मध्य हैं। हेगेल के अनुसार, यह स्वीकारण कि दर्शन भिन्न भिन्न होते हुए भी समग्र रूप में मध्य है, एक ऐसा पूर्वनिर्धार है, जो गभीरता में ध्यान देने के भी उपयुक्त नहीं है, बल्कि किन्तु ही मानवनाश्रय क्यों न हो।

इस प्रकार, हेगेल ने सिद्ध किया कि दर्शन का इतिहास दर्शन का विकास है, ज्ञान के एक स्तर में जमा दूसरे उच्चतर स्तर में संक्रमण तथा व्यक्तियों के मातृत्व की अधिकाधिक महारत में जाय है। अपनी पुक्ति 'दर्शन के इतिहास पर व्याख्यान' में, जिसे एंगेल्स ने "उनकी एक प्रतिभाशाली पुक्ति" कहा (2,415)। हेगेल दर्शन के विकास की व्याख्या सार्वत्रिक गति के रूप में करते हैं, क्योंकि एक स्तर पर इस या उस रूप में रूप की सभी दार्शनिक समस्याएँ दर्शन के अपने विकास द्वारा व्यापक हो जाती हैं, नयी अवस्थाएँ प्राप्त करती हैं तथा अब भी रूप की जानेवाली समस्याओं के रूप में गते, उच्चतर दार्शनिक स्तर पर पहुँच जाती हैं, इन समस्याओं के प्रति तथा दृष्टिकोण ऐसे निरन्तर पर से जाता है, जो सार्वत्रिक की दार्शनिक समस्या को कहते हैं।*

* यह उल्लेख करता निवेदन है कि लुई डे ब्रांय के अनुसार,

मुनियार्द वह गता है, जिसका चेनना अनुसरण करनी है' (10.38.265)।

अपनी कृति 'आत्मा की फिनोमेनोलाजी' और मान तीर : 'तर्कशास्त्र' में हेगेल ने दार्शनिक ज्ञान के अग्रगामी विकास के रूप में दर्शन के वास्तविक इतिहास को वैज्ञानिक रूप से दिखाने का कोशिश की। 'आत्मा की फिनोमेनोलाजी' के शुरू में त्रिम मानव चेनना की जात्र की गयी है, वह प्रत्यक्ष इन्द्रियगन मन्त्रागन से मरुदु भूति के लिए बंद प्राकृतिक नियमों की बौद्धिक समझ तक और प्रत्य परम ज्ञान या मानव इतिहास में अपने को समुचित रूप में अभिव्यक्त करनेवाली सभी अस्तित्वमान चीजों के मृज्जनकारी आधार के रूप में परम की समझ तक ऊपर उठती है। दैनंदिन अनुभव के प्रारम्भिक स्वामी-दाम मन्त्र में बुर्जुआ-जनवादी अर्थ में नास्तिक के लिए स्वाधीनता तथा समानता मुनिश्चित करनेवाली विधि प्रणाली तक मानवजाति के सामाजिक-सांस्कृतिक विकास में दे श्रान्ती है। इस प्रकार, हेगेल दर्शन के इतिहास की रूप प्रत्ययवादी दृष्टि में भारे सामाजिक विकास के आधार तथा प्रो शक्ति के रूप में करते हैं।

'तर्कशास्त्र' एवं ऐसी सम्पुर्ण, अवर्तनी तर्कमग्न प्रक्रिया रूप में दर्शन के विकास का मलामीमामीय दृष्टिकोण देना करना है, जो "परम प्रत्यय" के क्षेत्र में घटित होनी है। दार्शनिक प्रणालि एवं परम दार्शनिक प्रणाली की विरुद्धता की इस प्रक्रिया की प्रमुख अवस्थाएं प्रवर्त हैं परम दार्शनिक प्रणाली ऐतिहासिक अस्तित्व के मौलिक रूपों में भुक्त तथा दृष्टान्तक तर्कशास्त्र की अवधारणाओं के मंगलानकम में शामिल सभी पूर्ववर्ती प्रणालियों के मिश्रणों को समन्वित करनी है। इसका अर्थ यह है कि हर दार्शनिक प्रणाली में प्रत्यय एवं विधि रूप में निहित होता है यानी वह "परम प्रत्यय" का मौलिक रूप है। 'परम प्रत्यय' अपनी यथेष्ट और स्थायी अभिव्यक्ति केवल मनु प्रक्रिया का मात्र प्रस्तुत करनेवाले परम प्रत्ययवाद की प्रणाली में पाया है। दार्शनिक प्रणालियाँ "स्वयं प्रत्यय की भुक्तभुक्त विभिन्नता के अन्तर्गत और कुछ नहीं है, यह जो कुछ भी है केवल उनमें है।

प्रकट होना है, फलन के उसके लिए महत्वपूर्ण है और प्रत्यय की अनवस्थानु बनानी है। अनवस्थानु पूर्णतः उद्घाटित होकर रूप बन जाती है' (64,13,48)।

दार्शनिक ज्ञान के विकास का हेगेलीय नर्च अपनी सभी मेधावी धर्मादृष्टियों के वाचस्पृह विन्हे माकगंवाद के सम्पापको ने भीतिववादी दृग में स्थापनित किया अन्तिम विम्लेयण में निराधार है क्योंकि यह दर्शन के आत्म-विकास की मिथ्या अवधारणा में आगे बढ़ना है। परम आत्मा जो हेगेल के अनुसार 'परम प्रत्यय' की सर्वोच्च अभिव्यक्ति है, दर्शन की आत्मा प्रतीत होती है और इस तरह दर्शन एक सार्विक स्वनामक दक्षिण में परिवर्तित हो जाता है। हेगेल ने मनुष्य इस प्रकार की अवधारणा का विरोध किया उन्होंने नव-युग 'दर्शन के विकास के बारे में निम्ना' देवार्च में हेगेल नव और पीछे में पाश्चात्य नव की इस सभी अवधि में दार्शनिक भाव दृष्ट बनन की दक्षिण में बहापि आगे नहीं बढ़ देगा कि उन्होंने बन्यना की है। ज्ञान उन्नी है। साम्प्रत में त्रिम चीज न उन्हें सम्पन्न भाग बताया वह प्राकृतिक विज्ञान तथा उद्योग का अधिकाधिक चीज और पुरानी विभाग का (3,3 347-48)।

कृि परम प्रत्ययवाद दार्शनिक चिन्तन का सार्विक बनाना है दर्शन हेगेल दार्शनिक ज्ञान के विकास में प्राकृतिक विज्ञान और सामाजिक-ऐतिहासिक व्यवहार की भूमिका को महत्वपूर्ण नहीं समझन। उनकी दृष्टि में इस अदार्शनिक चीज दर्शन की उत्पत्ति है। दर्शन का अदार्शनिक अध्ययन और कार्यवाहक के मुहावले में गहरा बनना सामान्यतः प्रत्ययवर्दी दर्शन की विभाजना है और हेगेलीय दर्शन इसका एक आधुनिक अध्ययन है। विभाग के लिए हेगेल के विचार में सार्विक चिन्तन की सर्वोच्च अभिव्यक्ति के रूप में दर्शन उस एक चीज का अन्तर्ग बन है जो एक चिन्तन नहीं है और दूसरे पाश्चात्य यह अपनी अनवस्थानु के साथ में साथ रहने पर ही निर्भर करता है। परन्तु हेगेल की प्रणाली में सभी सामान्य सामाजिक है जो प्राकृतिक विज्ञान, व्यवहार, व्यवहार, सामाजिक दर्शन, तथा दर्शन, अन्तिम के विषय है। जो की दार्शनिक अध्ययन के उस सभी छात्रों के व्यावहारिक सर्वोच्च के विषय के रूप में वेन किया जाता है। इसका साथ साथ बनन है

कि "वह हर चीज, जिसे कोई ज्ञान या विज्ञान मत्त्व एवं अर्थपूर्ण मानता है, केवल तभी इस नाम के योग्य हो सकती है, जब वह दर्शन में जन्मी हो, दूसरे विज्ञान दर्शन का सहारा बिना तर्क-वितर्क करने की बितनी ही कोशिश क्यों न करें, उनमें इसके बिना न जीवित हो सकती है, न आत्मा, न सत्य" (64, 2, 53-54)।

इस तरह, विकास की हेगेलीय प्रत्ययवादी धारणा अपने दृढ़वादी स्वरूप के बावजूद उम जटिल तथा बहुरूपी प्रक्रिया की एकतरफा और विकृत व्याख्या प्रस्तुत करती है, जो गणितशास्त्र में भी केवल धारणाओं के तार्किक विकास के रूप में परिभाषित नहीं होती। लेकिन इस बात पर तो जोर देना ही पड़ेगा कि हेगेल के जीवन-काल में वैज्ञानिक ज्ञान के किसी भी क्षेत्र ने विकास की कोई धारणा नहीं प्रस्तुत की थी।

दर्शन के इतिहास पर "विकास" के प्रवर्ण को लागू करना ज्ञान नहीं है। यह मानना भोलापन होगा कि विकास के सामान्य सिद्धांतों, जो भौतिकवादी दृढ़वाद का सार है, दर्शन के इतिहास में ज्ञान की प्रत्येक विशेष शाखा पर प्रत्यक्ष रूप से लागू किया जा सकता है। दर्शन का इतिहास जीवविज्ञान, भूविज्ञान, आदि की भांति विविध विशेष की दृढ़ात्मक-भौतिकवादी व्याख्या पर आधारित विकास के विशेष सिद्धांत की तैयारी की मांग करता है। डार्विन का सिद्धांत विकास के विशेष सिद्धांत का एक स्पष्ट उदाहरण है, जो अपने ही न केवल सामान्य विकास-प्रक्रिया का वर्णन करनेवाले प्रवर्णों, बल्कि मातृ प्रक्रिया-विशेष में सम्बद्ध अवधारणाओं को भी सम्मिलित करता है। भौतिकविज्ञान, रसायनविज्ञान, राजनीतिक अर्थशास्त्र और समाजविज्ञान विकास की मूलतः विभिन्न विधियों का अध्ययन करने हैं। मार्क्स की 'पूरी' विकास का सामान्य सिद्धांत तथा सामाजिक-आर्थिक विकास का एक विशेष सिद्धांत दोनों ही देना चाहती है।

सभी विकास प्रक्रियाओं के लिए आम विशेषताएँ परिवर्तनों के अर्थव्यवस्था, परिवर्तनों के विशिष्ट चरण के ढांचे में उनकी विशेष व्याख्या, निरोध, अनुक्रम, नयी संरचना की उत्पत्ति और स्थिरता, अन्तर्ग्रहण, पुनरावृत्ति (पुनरुत्पादन) तथा अतिनीयता हैं।

नूतन के उद्भव की एकता और नवीकरण है। प्रगति विकास का उच्चतम रूप है, यह विकास की उच्चतर अवस्था (स्तर) में सन्नमण है, जो इस प्रक्रिया की अतर्वस्तु को समृद्ध तथा उसके रूप को पूर्ण बनाता है। इस प्रकार, विकास गुणात्मक रूप से विभिन्न प्रक्रियाओं की एकता है, जिनमें से प्रत्येक अब भी स्वयं विकास की प्रक्रिया नहीं, बल्कि उसका आवश्यक अंगीभूत सत्व होती है। उदाहरणार्थ, अप्रतिवर्त्यता सभी जीवित चीजों के कार्य की सहवर्ती है, इसलिए इस प्रक्रिया को विकास से नहीं मिलाना चाहिए। गति और परिवर्तन अपने आप में विकास नहीं हैं, पर विकास वस्तुतः गति और परिवर्तन के जरिये ही होता है।

दर्शन के इतिहास का विश्लेषण विकास की इन सामान्य, अभिलाक्षणिक विशेषताओं को प्रकट करना संभव बनाता है। इसके साथ ही, यह कुछ ऐसी प्रवृत्तियाँ भी प्रकट करता है, जो उपर्युक्त प्रस्थापनाओं की विरोधी हैं। पूर्ववर्ती दर्शन का अमूर्त नियेध, ऐतिहासिक रूप से हालातीत दार्शनिक मिथ्यातों की वापसी तथा विपरीतों का सघर्ष, जो अक्सर परस्पर-सन्नमण, अन्योन्याश्रितता और एकता की संभावना को मिटा देता है।

यदि प्राकृतिक विज्ञानों के इतिहास के साथ दर्शन के इतिहास की तुलना की जाये, तो उनके बीच मूल अंतर, जैसा कि इस अध्याय के प्रारंभ में उल्लेख किया गया है, तुरंत स्पष्ट हो जाता है। इस तथ्य के बावजूद कि निरंतरता और व्यवधान दोनों ही प्राकृतिक विज्ञानों के विकास के लिए अभिलाक्षणिक हैं उनके इतिहास में अग्र विकास कभी-कभार ही भग होता है। सामान्यतः वैज्ञानिक सिद्धियाँ नहीं भुलायी जाती हैं, परस्पर-अपवर्जक अवधारणाओं का अस्तित्व एक अस्थायी (चाहे यह स्थायी रूप से ही क्यों न घटे) परिपटना है। लेकिन दर्शन में भिन्न स्थिति है। विभिन्न मतों, धाराओं, प्रवृत्तियों के बीच सह-अस्तित्व तथा सघर्ष इसके संपूर्ण इतिहास की विशेषता है। अन्य विज्ञानों में बहमों में भिन्न दार्शनिक बाद-विवाद के लिए दृष्टिकोणों का बढ़ता मतभेद लाक्षणिक है। तर्कबुद्धिवाद और इन्द्रियानुभववाद, तर्कबुद्धिवाद और अतर्कबुद्धिवाद, प्रकृतिवाद और अध्यात्मवाद, अधिभूतवाद और परिपटनावाद जैसी धाराओं के बीच विरोध दिखाता है कि दर्शनों

के बीच भिन्न-भिन्न दृष्टियों में बहने लगी है, जो हमारे अन्तर्गत विभाग के वैज्ञानिक सामान्य ज्ञान के लिए भी अभिव्यक्त है। हमारे अन्तर्गत प्रत्येक दृष्टिकोणों द्वारा धृष्टिकोण की प्रकृति प्रदर्शित करने है। भौतिकवादी नैतिकवाद प्रत्येकवादी नैतिकवाद का नया प्रदर्शनवादी दृष्टिकोणभक्तवाद भौतिकवादी दृष्टिकोणभक्तवाद, आदि का विरोध करने है।

इस तरह दर्शन की बड़ी विविधता के बावजूद, बहुतों धाराओं और प्रकृतियों के बावजूद—इस तरह की उल्लास नहीं की जा सकती, चाहे यह कभी-कभी दर्शन के इतिहास पर मोहग्रस्त कृतियों में ही क्यों न हो—भौतिकवाद और प्रत्येकवाद दो प्रमुख अवधारणाओं प्रभावित है। उनका सामान्य विरोध दर्शन के आमूल धृष्टिकोण का परिणाम है। फिर भी वे निरपेक्ष विरोधी नहीं हैं। उनका विरोध अध्ययन के सामान्य दार्शनिक क्षेत्र के अन्तर्गत में विद्यमान (और गहरा) है। यह एक महत्वपूर्ण बात है जिसे पर जोर दिया जाना चाहिए, चाहे इयत्ता ही कि अधिकांश प्रत्येकवादी भौतिकवाद को एक अदार्शनिक दृष्टिकोण मानने हैं।

भौतिकवाद तथा प्रत्येकवाद के बीच मध्य अनुक्रम-मध्यों में इनका नहीं करता पर स्वभावतः इस अर्थ में नहीं कि भौतिकवादी प्रत्येकवादी विचारों और प्रत्येकवादी भौतिकवादी विचारों को आत्मसात् करते हैं। मार्कवादी दार्शनिक अनुक्रम को द्वैतात्मक निषेध के रूप में मानते हैं, जिसके मकारात्मक स्वरूप का बेमेल विचारों की मारमप्र-वादी विचित्री में कोई वास्ता नहीं है। क्लेमिन्सीय जर्मन दर्शन के प्रति द्वैतात्मक भौतिकवाद का यह इस द्वैतात्मक अनुक्रम का बहुत अच्छा उदाहरण है, जो दर्शन में पक्षधरता के वैज्ञानिक मिश्रण के अनुसार काम करता है।

स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कयो दर्शन का इतिहास यथिशास्त्र, भौतिकविज्ञान और अन्य विज्ञानों के इतिहास से इतना भिन्न है? इसका उत्तर यह है कि दर्शन अध्ययन का भी एक विशिष्ट रूप है तथा सामाजिक चेतना का भी—वह एक विचारधारा है।

स्पष्टतः इस तथ्य का कि सामाजिक चेतना सामाजिक सत्ता को प्रतिबिम्बित करती है, यह अर्थ नहीं है कि यह सामाजिक सत्ता का

ययन अथवा ऐसे अध्ययन का परिणाम है। सामाजिक चेतना की सर्वस्तु सामाजिक सत्ता द्वारा निर्धारित होती है, जो चेतना से स्वतंत्र वस्तुगत सामाजिक प्रक्रिया है। निश्चित ऐतिहासिक परिस्थितियों में सामाजिक चेतना वैज्ञानिक चेतना यानी वैज्ञानिक विचारों की एक शाखा बन सकती है। विशेष वैज्ञानिक अन्वेषण के जरिये निर्मित वैज्ञानिक समाजवादी विचारधारा ऐसा ही एक उदाहरण है; यह स्पष्ट ऐतिहासिक सामाजिक सत्ता—पूँजीवादी प्रणाली, इस प्रणाली में मजदूर वर्ग की स्थिति, उसके हितों, आवश्यकताओं तथा मुक्ति के लक्ष्यों—को प्रतिबिम्बित करती है।

वैज्ञानिक समाजवादी विचारधारा मजदूरों की उस स्वतःस्पूरित चेतना में मूलतः भिन्न है, जो पूँजीवादी विकास के दौरान बनती है। अभावतः मानव-चेतना में न केवल सामाजिक सत्ता का प्रतिबिम्बन बल्कि प्रकृति का प्रतिबिम्बन भी उस अध्ययन में मूलतः भिन्न है, जो अपने विषयों का वैज्ञानिक प्रतिबिम्बन करता है। इस पुस्तक के आगे के पृष्ठों पर सामान्य चेतना के साथ जो सामान्य अनुभव पर आधारित होती है, विज्ञान (और दर्शन) के संबंध पर एक विशेष विवेचन दिया गया है। यहाँ सिर्फ यह उल्लेख करना चाहिए कि प्राकृतिक विज्ञान सामान्य चेतना के जरिये प्रकृति के प्रतिबिम्बन तथा विशेष अन्वेषणों में प्राप्त परिणामों के बीच अंतर करने हैं, इसके बावजूद कि विशेष अन्वेषण बहुधा सामान्य अनुभव पर आधारित होते हैं।

विज्ञान मानव चेतना में मात्र वस्तुगत यथार्थ को ही प्रतिबिम्बित नहीं करता, चाहे यह प्राकृतिक या सामाजिक यथार्थ हो। विज्ञान यथार्थ के गैरवैज्ञानिक प्रतिबिम्बन का उच्चतम रूप है। प्रतिबिम्बित चेतना (धार्मिक चेतना गतिन बोर्ड भी चेतना यथार्थ को प्रतिबिम्बित करती है) और प्रतिबिम्बित गैरवैज्ञानिक अध्ययन के बीच यह विभाजन दर्शन में भी सर्वसम्मत है। एक उदाहरण प्रस्तुत है। १८वीं सदी का फ्रांसीसी भौतिकवाद अपने युग का वैज्ञानिक तथा दार्शनिक दृष्टिकोण था। भूतदृश्य की स्वयं की सिद्धांत की पुष्टि (चाहे भीमिन धार्मिक रूप में ही गयी) इस दर्शन की सबसे बड़ी उपलब्धि थी। फ्रांसीसी भौतिकवादियों ने समाज-विज्ञान में निम्नलिखित सिद्धांत पेश किया मनुष्य अपनी परिस्थितियों के अनुसार बदलता है। मार्क्स और एंगेल्स ने समाजवादी सिद्धांतों

के बाद के विकास के लिए इस सिद्धांत के महत्व पर जोर दिया।

इसके अलावा, फ्रांसीसी भौतिकवाद बुर्जुआ प्रबोधन का दर्शन है, सामनवाद के विरुद्ध सघर्षरत बुर्जुआ वर्ग के हितों, आवश्यकताओं और स्थिति को प्रतिबिम्बित करनेवाली बुर्जुआ विचारधारा है। फ्रांसीसी भौतिकवाद के ये लक्षण निस्मदेह उसकी मूल दार्शनिक अवस्था में जुड़े हुए हैं, वे उसकी विशेष अभिव्यक्तियाँ हैं। लेकिन इन लक्षणों को उस ऐतिहासिक युग की सामाजिक चेतना में सामाजिक सत्ता के एक वस्तुगत (विशेष परिस्थिति में स्वतः स्फूर्त भी) प्रतिबिम्ब के रूप में देखा जाना चाहिए, न कि अध्ययन के परिणाम के रूप में।

अन्य दार्शनिक सिद्धांतों की अवस्था के रूप में प्रतिबिम्बित को दो प्रकार में व्यक्त किया जाता है—विशिष्ट यथार्थ के अध्ययन के रूप में, यानी निश्चित आत्मगत कार्यकलाप के रूप में, तथा सामाजिक सत्ता के वस्तुगत अवबोधन के रूप में, एक ऐसी समझ के रूप में, जो हमेशा और सर्वत्र सत्तानात्मक प्रक्रिया नहीं होती। बेदाक, प्रतिबिम्बित चेतना और प्रतिबिम्बित अध्ययन को हमेशा ही पूर्णतः एक दूसरे के मुकाबले में नहीं रखा जाना चाहिए। लेकिन हमें विलोम धर्म में भी नहीं पड़ना चाहिए। सामाजिक सत्ता पर सामाजिक चेतना की वस्तुगत निर्भरता को नजरअंदाज करते हुए दार्शनिक सिद्धांतों की अवस्था को मात्र अध्ययन का परिणाम नहीं माना जाना चाहिए।

फ्रांसीसी भौतिकवाद के विचारधारात्मक कार्य का वर्णन करते हुए मार्क्स और एंगेल्स ने जोर दिया कि "होल्बबाह का सिद्धांत उस समय घाम में विरगित हो रहे बुर्जुआ वर्ग के बारे में ऐतिहासिक रूप में सर्वप्रथम दार्शनिक धर्म है, जिसकी शोषण की सत्ता को तब भी पुराने सामन्ती बंधनों में मुख्य समर्थ की परिस्थितियों में व्यक्तियों के पूर्ण विरुद्ध की सत्ता के रूप में लिया जा सकता था" (1, 3, 410)। एंगेल्स फ्रांसीसी भौतिकवादी अपने सिद्धांत की इस सामाजिक अवस्था के प्रति सचेत नहीं थे, जैसे ही जैसे कि सामन्ती प्रणाली तथा विचारधारा के प्रति अपने पूर्ण विरोध के बावजूद वे अपने को बुर्जुआ वर्ग के सिद्धांतकार नहीं जानते थे। मार्क्स और एंगेल्स ने फ्रांसीसी भौतिकवादियों की विचारधारा के ऐतिहासिक रूप में प्रगतिशील स्वभाव को दिखाया और लिखा "बुर्जुआ वर्ग की दृष्टि में भूमि यानी प्रतिद्वंद्विता बेदाक

[illegible][illegible][illegible]

या तब भीम विवेचन में प्रवेश नग मिदान उन मिदानों का पुनश्चर्चाविषय करना था जिन्हें विषय में निर्दिष्ट और बाद में अस्वीकृत कर दिया गया था। वेदक इगस अर्थ यह नहीं है कि आज बुर्जुआ दर्शन विचार-विमर्श करने योग्य कोई समस्याएं पैदा नहीं करना। गुगनी समस्याओं का पुनश्चर्चाविषय दर्शन के विषय का एक विशिष्ट रूप है, वहाँ यह नयी ऐतिहासिक परिस्थितियों को प्रतिबिम्बित करना हो तथा नवीनतम वैज्ञानिक उपलब्धियों को ध्यान में रखा हो। समस्यालीन प्रत्ययवाद के शकट की किसी भी मरजीकृत व्याख्या का विरोध करने हुए गुगमिद मोविपन दार्शनिक प० फेदोमेरेव टीक ही कहते हैं कि "कुछ बुर्जुआ दार्शनिक आशरणन तर्कान्त्र के क्षेत्र में फलप्रद ढंग में काम कर रहे हैं। इस क्षेत्र में उनकी उपलब्धियों की उपेक्षा करना अनुचित होगा, इसमें विद्यमान सभी मूल्यवान चीजों का ध्यानपूर्वक अध्ययन किया जाना चाहिए" (32,132)। इसके साथ ही, इस चीज पर दृष्टापूर्वक ज़ोर दिया जाना चाहिए कि केवल मार्क्सवाद की स्थापना के साथ ही युग-युगों की उन भ्रातियों में मुक्त दर्शन की एक मूलतः भिन्न किम्ब का जन्म हुआ, जिन्हें आधुनिक प्रत्ययवादी दर्शन ठीक करने में असमर्थ है। मार्क्सवादी दर्शन मारे वैज्ञानिक ज्ञान, ऐतिहासिक अनुभव तथा व्यवहार में अभिन्न रूप में मजबूत एक विकासमान प्रणाली है। मार्क्सवाद ने अदार्शनिक अध्ययन तथा व्यवहार के दर्शन के असंगत विरोध पर पूरी तरह काबू पा लिया है। दृढात्मक तथा ऐतिहासिक भौतिकवाद एक ऐसा वैज्ञानिक दार्शनिक दृष्टिकोण है, जो न केवल विश्व की व्याख्या प्रस्तुत करता है, बल्कि उसे बदलने का तरीका भी दिखाता है।

दर्शन के विकास के रूप में ऐतिहासिक-दार्शनिक विज्ञान के विषय की परिभाषा करते हुए हमें तार्किक ओर को विकास की प्रक्रिया से हटाकर विकास के विषय पर विचार करना चाहिए। दर्शन के विकास का क्या अर्थ है? यह प्रश्न ज्ञान के दूसरे रूपों में दर्शन के मूलभूत अंतर के कारण उचित है। यह सही है कि वे विज्ञान भी, जिनके साथ यह दर्शन की तुलना की जा रही है, एक दूसरे से मूलतः भिन्न हैं। जीवविज्ञान गणितशास्त्र से मूलतः भिन्न है। सामाजिक विज्ञान तथा प्राकृतिक विज्ञान ज्ञान के दो विशिष्ट क्षेत्र हैं। फिर भी दर्शन,

विषय - प्रकृति, समाज और मनुष्य के विकास के अपेक्षाकृत अधिक सामान्य नियम - वैज्ञानिक मनुष्य के इतिहास के माराजीकरण और मनुष्यीकरण के रूप में ऐतिहासिक रूप से निर्मित होता है।

स्पष्ट, विकास के सार्विक नियमों के प्रश्न के प्रति दार्शनिक दृष्टिकोण विकास के उन विशेष नियमों के महत्व को जरा भी नहीं घटाता, जिनका खगोलविज्ञान, भूविज्ञान, जीवविज्ञान और अन्य विज्ञान अध्ययन करते हैं। मार्क्सवादी दर्शन मूलतः भिन्न नियमों की एकता, उनके आम दृष्टात्मक स्वरूप का अध्ययन करता है। यह न केवल भौतिक या आर्थिक नियमों की जाच के दौरान, बल्कि उस समय भी स्पष्ट हो जाता है, जब विशेषण को सामाजिक विकास के अत्यधिक सामान्य नियमों पर लागू किया जाता है। इसे मनुष्य के अत्यधिक सामान्य नियमों के विशिष्ट लक्षणों का वर्णन करते समय भी ध्यान में रखा जाना चाहिए।

अतः, मरल सगनेवाले सूत्र - "दर्शन का विकास" - की व्याख्या करने का पहला प्रयास भी कोई कम महत्वपूर्ण प्रश्न नहीं पेश करता, क्योंकि समस्या दर्शन में विकास के विशिष्ट स्वरूप और विकास के विषय यानी स्वयं दर्शन को निर्धारित करने की है। बेगल, हमें यह भी याद रखना चाहिए कि मूलतः भिन्न दर्शनों का अस्तित्व है। विकास की अवधारणा को दर्शन की दो मुख्यभूत प्रवृत्तियों, भौतिकवाद तथा प्रत्यक्षवाद पर, भिन्न ढंग से लागू किया जाना चाहिए। अतः "एक और अनेक की" परम्परागत समस्या दर्शन में भी (विरोधाभास के रूप में) उठती है। दार्शनिक विद्वानों की विविधता दर्शन की एकता का निराकरण नहीं करती, चाहे यह सापेक्ष और अनिर्विरोधी ही क्यों न हो। परन्तु हम एकता को विकास की एक प्रक्रिया के रूप में तथा एक ही रूप में हमारे एक परिणाम के रूप में देखा जाना चाहिए। एक और अनेक के अध्ययन में तथा दूसरी ओर, व्यावहारिक कार्य में दर्शन का यह दिखानेवाला दृष्टिकोण पर काबू पाना निम्नोक्त दार्शनिक प्रश्न की एकता प्रदान करने में सहायता करता है। यदि दर्शन का अनेक परम्परागत अवधारणा में विभाजन मनुष्य सामाजिक आर्थिक कार्यों का परिणाम है, दूसरे शब्दों में मनुष्यीकरण प्रक्रिया में सकलण दार्शनिक प्रश्न का एक ही ही निर्वचन में निरवकाश ही एक अत्यंत महत्वपूर्ण अवस्था

होगा। बेगस, हमारे दर्शन में बाद-विवाद का अंत नहीं हो जायेगा पर यह उसके मुख्य स्वप्न को भूतल बदल देगा।

यूनि हैगेल आध्यात्मिक को तार्किक बनाने है, इगान् वह दर्शन के इतिहास को प्रत्ययवाद के विकास के रूप में देखने है। वह लिखते है, "कोई भी दर्शन मूलतः प्रत्ययवाद है अथवा कम से कम उसका गिद्धान के रूप में प्रत्ययवाद होता है और इस स्थिति में प्रश्न सिर्फ यह है कि इसे वास्तव में चिंतना विकसित किया गया है" (64,3, 171)। दर्शन के विकास की इस प्रत्ययवादी विवृति को अस्वीकार करने हुए दूसरी चरम सीमा तक नहीं जाना चाहिए। दर्शन का इतिहास मात्र भौतिकवाद का इतिहास नहीं है।

दो मुख्य दार्शनिक प्रवृत्तियों के रूप में भौतिकवाद और प्रत्ययवाद ऐसे विभिन्न गिद्धानों में अभिन्न रूप में जुड़े हुए है जो अपनी बारी में भौतिक ध्रुवीकरण की प्रक्रिया के अधीन होते है। क्लादीमिर इन्सोव सेनिन ने दिखाया कि बर्जने और दिदेरो तौर के संवेदनवाद के अनुयायी थे—बर्जने प्रत्ययवादी दिशा में और दिदेरो भौतिकवादी दिशा में। इस तरह, भौतिकवाद तथा प्रत्ययवाद का विरोध उन गिद्धानों में भी विद्यमान है, जिन्हें न तो पूर्णतः प्रत्ययवादी न ही पूर्णतः भौतिकवादी कहा जा सकता है।

दर्शन के इतिहास के किसी भी अध्ययन की मुख्य प्रवृत्ति भौतिकवाद तथा प्रत्ययवाद के बीच संघर्ष का विवेचन है। स्वभावतः इस संघर्ष का स्वप्न, अंतर्वस्तु व परिणाम परिवर्तनहीन नहीं है। उदाहरणार्थ, एगेल्स के शब्दों में, प्राचीन भौतिकवाद "मन और भूतद्रव्य के बीच संबंध को स्पष्ट करने में असमर्थ था। सेविन इस प्रश्न के बारे में साफ समझ प्राप्त करने के उद्देश्य में पहले एक ऐसी आत्मा की कल्पना की गयी, जिसे शरीर में अलग किया जा सकता है, फिर इस आत्मा की अनश्वरता की घोषणा की गयी और अंत में एवेस्वरवाद की स्थापना हो गयी। अंत पुराने भौतिकवाद का प्रत्ययवाद द्वारा निषेध हो गया" (8,165-66)। १७वीं और १८वीं सदियों के भौतिकवादी दर्शन ने देकार्त, लीबनिज, मालब्रास और उनके अनुयायियों की प्रत्ययवादी अधिभूतवादी प्रणालियों पर प्रभावशाली विजय प्राप्त की। पर बाद में, कनामिचीय जर्मन प्रत्ययवाद में १७वीं सदी के तर्कबुद्धिवादी अधि-

भूतवाद को पुनरुज्जीवित कर दिया। फायरबाख के नैतिकानि भौतिकवाद ने हेगेल तथा उनके पूर्ववर्तियों के प्रत्ययवाद का निषेध कर दिया। कनामिकीय जर्मन दर्शन भौतिकवाद की विजय के साथ अपने चरमोत्कर्ष पर पहुँचा। लेकिन फायरबाख का भौतिकवाद सीमित था। प्रत्ययवाद का उगना निषेध अमूर्त तथा अधिभूतवादी स्वप्न का था। इस बीच, कनामिकीय जर्मन प्रत्ययवाद ने वास्तविक प्रश्न उठाये और उनके समाधान में वैज्ञानिक-दार्शनिक दृष्टिकोण का पथ प्रशस्त हुआ।

जैसा कि एंगेल्स ने इंगित किया, एक ओर, प्राकृतिक विज्ञानों की प्रगति और दूसरी ओर, उत्पादक शक्तियों के विकास ने वैज्ञानिक दर्शन की स्थापना में योगदान किया। "भौतिकवादियों के बीच यह प्रत्यक्षतः सामने था, पर प्रत्ययवादी प्रणालियों ने भी अपने को अधिकाधिक भौतिकवादी अवर्तमानु में पूरित किया और आत्मा तथा भूतद्वय के बीच प्रतिस्थापना का समाधान सर्वेश्वरवादी ढंग से करने का प्रयास किया। अतः हेगेलीय प्रणाली विधि और अवर्तमानु में मात्र प्रत्ययवादी ढंग से मिर के बल खड़ा भौतिकवाद है" (3,3,348)।

वैज्ञानिक-दार्शनिक विश्व-दृष्टिकोण की स्थापना और इसके उद्दिष्टों शब्द के पुराने, परंपरागत अर्थ में दर्शन का निषेध बुर्जुआ विचारप्रवात्मक स्थिति से नहीं हो सकता था। अदार्शनिक कार्य (मैदानिक और व्यावहारिक) के मुकाबले दार्शनिक चिन्तन को खड़ा करने का अधिभूतवादी प्रयास तथा "अपभ्रष्टता" का सिद्धांत, जिसे बुर्जुआ चेतना दर्शन का विनाशित लक्षण बताती है, दर्शन की किसी भी भौतिकवादी व्याख्या को असंभव बनाते हैं। बुर्जुआ विचारकों का भौतिकवाद अनिवार्यतः अनुध्यानशील और अनिश्चित स्वरूप का है। बुर्जुआ दर्शन में द्वंद्ववाद केवल प्रत्ययवादी ही हो सकता है।

मार्क्सवाद के संस्थापकों की अपूर्व मेधा सबसे पहले इस बात में है कि उन्होंने सर्वद्वारा पक्षधरता की आवश्यकता को मैदानिक रूप में समझा तथा उसे वैज्ञानिक रूप में पुष्ट किया। एक मौलिक नयी स्थिति में उन्होंने दर्शन के संपूर्ण इतिहास तथा संपूर्ण सामाजिक विकास की नयी, जातिहारी आलोचनात्मक व्याख्या दी और द्वंद्वत्मक व ऐतिहासिक भौतिकवाद का सृजन किया तथा उसके उद्दिष्टों दर्शन के इतिहास में एक नये युग का शुभारंभ किया।

मार्क्स ने कहा कि मानव की शरीर-रचना वानर की शरीर-रचना की कुत्री है। इसी दृष्टि से हम कह सकते हैं कि भूति द्रव्यात्मक और ऐतिहासिक भौतिकवाद उन समस्याओं को हल करता है जो पहले दर्शन के लिए विवट बनी हुई थी यह उगरी आदर्शगु नया अर्थ की एक नयी समझ प्रस्तुत करता है। भिन्नान के लिए द्रव्यात्मक भौतिकवाद प्रयोगों के विकास के अपने विज्ञान में अन्तर्जन प्रत्ययों निरन्तर के प्रागनुभूतिक रूपों की समस्याओं का वैज्ञानिक दार्शनिक समाधान देता करता है। यह विज्ञान उन समस्याओं को महत्त्व दूर नहीं करता (उदाहरणार्थ, नव-प्रत्ययवाद उनमें एकदम इन्कार करता है) बल्कि उनकी वास्तविक ज्ञानमीमागीय अन्तर्वस्तु को प्रकट भी करता है। दर्शन के मार्क्सवादी-लेनिनवादी दृष्टिकोण का सबसे पहला कार्यभार भौतिकवाद के ऐतिहासिक रूपों द्रव्यात्मक के ऐतिहासिक रूपों तथा उन प्रयोगों का अध्ययन करना है जो भौतिकवाद और द्रव्यात्मक को पर्याप्त अभिव्यक्ति प्रदान करते हैं। फिर भी किसी सम्मूर्त व्याख्या के विनाफ चेना देना आवश्यक है। मार्क्स के शब्दों का यह अर्थ नहीं है कि वानर का विकास मानव का विकास है क्योंकि अन्तिम विश्लेषण में उगरे फलस्वरूप ही मनुष्य की उत्पत्ति हुई। अपनी अन्तर्निहित ठोस ऐतिहासिकता के कारण विकास की द्रव्यात्मक-भौतिकवादी व्याख्या उद्देश्यवाद को अस्वीकार करती है। विकास की दिशा सामान्य विकास की समग्र प्रक्रिया का गुणधर्म नहीं है ऐतिहासिक रूप में निश्चित चक्र, घुम आदि के भीतर विकास की प्रत्येक अवस्था की अपनी मूलभूत विशेषताएँ और अपनी यथोचित दिशा होती है।

वार्न मार्क्स ने उन निम्न-बुर्जुआ समाजवादियों का विरोध किया जिन्होंने समाज के समाजवादी पुनर्निर्माण के विचार को वैज्ञानिक दृष्टि से पुष्ट करने में असफल होने पर घोषणा की कि लोगों ने हमेशा ही समाजवादी प्रणाली सामाजिक न्याय, समानता, आदि वायम करने की कामना की है। इस संवत्स में मार्क्स ने कहा कि "समानता के लिए प्रयास हमारी सदी की विशेषता है। लेकिन आज यह बहने का अर्थ कि विलुप्त भिन्न आवश्यकताओं, उत्पादन के साधनों आदि के साथ पूर्ववर्ती सदियों ने बड़ी दूरदर्शिता से समानता के लिए काम किया, सबसे पहले हमारी सदी के लोगों तथा साधनों को पूर्ववर्ती सदियों के

लोगों तथा साधनों के स्थान पर रखना और उस ऐतिहासिक गति को गलत ढंग से समझना है, जिसके द्वारा अनुक्रमिक पीढ़ियों ने अपनी पूर्ववर्ती पीढ़ियों द्वारा प्राप्त परिणामों को रूपांतरित किया" (1,6,173)।

मार्क्स की इस प्रस्थापना को, जो अध्ययन-विधि निर्धारित करने के लिए बहुत महत्वपूर्ण है, दर्शन के इतिहास पर भी लागू किया जाना चाहिए। यहाँ बात ऐतिहासिकता के सिद्धांत तथा इसके सही प्रयोग की है, जो सर्वहारा के कार्यभारों को उत्पादन संबंधों की विभिन्न प्रणालियों के अंतर्गत रहे हुए भूतपूर्व शोषित वर्गों के मुक्ति-आंदोलन पर आरोपित करने की सभावना को समाप्त कर देता है। इसी तरह, इदात्मक भौतिकवाद के किसी पूर्ववर्ती सिद्धांत पर उन गुणों को लागू करना भी गलत है, जो केवल इसी वैज्ञानिक-दार्शनिक विश्व-दृष्टिकोण की विनोदना है।

इदात्मक तथा ऐतिहासिक भौतिकवाद दर्शन के वैज्ञानिक इतिहास का वह मैदानिक और अध्ययन-विधि संबंधी आधार है, जो दार्शनिक ज्ञान के विकास का पता लगाते हुए वैज्ञानिक-दार्शनिक दृष्टिकोण की ऐतिहासिक आवश्यकता को प्रकट करता है। लेकिन यह कहना—जैसा कि दुर्भाग्य से यह कभी-कभी होता है—कि दर्शन का इतिहास इदात्मक और ऐतिहासिक भौतिकवाद का इतिहास है, ऐतिहासिकता के सिद्धांत में स्पष्टन दिखाने होगा। इस मूल को मार्क्सवाद के पहलू के अधिकांश सिद्धांतों—मुख्यतः प्रत्यक्षवादी और माघ ही पांडित्यवादी और रणनीतिवादी भी—पर लागू करना उनका पक्ष-समर्थन करने के समान होगा।

दर्शन का अस्तित्ववादी इतिहास वस्तुतः अस्तित्ववादी दर्शन का इतिहास है। दर्शन का प्रत्यक्षवादी इतिहास वैसे ही आत्मगत है, यह प्रत्यक्षवाद के विचार में कुछ इष्टियानुभविक और आत्मगत रूप से अंतर्गत वादी विचारों में अग्रहमन दिग्गज के सभी भिन्नता की अवमानना करता है। मार्क्सवादी दर्शन सभी मार्क्सवाद-पूर्व और अमार्क्सवादी दर्शनों में अग्रहमन दिग्गज है। दर्शन का मार्क्सवादी-मेनिनवादी इतिहास दर्शन का इतिहास की पूर्ववर्ती और वर्तमान अवधारणाओं का विज्ञान पर अग्रहमन, इदात्मक निगम है, यह उनके द्वारा प्रस्तुत समस्याओं और अवधारणाओं का अन्वेषणात्मक ढंग में दिग्गज करना है। दर्शन

के इतिहास की सम्मति मिलनी ही विवाद, गहन और वैज्ञानिक होगी
उनका ही यह स्पष्ट होगा कि दार्शनिक ज्ञान के विकास का वैज्ञानिक
मिथ्यात्व एकमात्र दृष्टांतक तथा ऐतिहासिक भौतिकवाद के आधार पर
ही संभव है।

द्वंद्वान्तरः भीतिरुवाच और दर्शन के इतिहास का हेगेनीय दर्शन

दर्शन के इतिहास के प्रति अर्थात् अपने विगत तथा इस कि
के मुख्यवर्गित अध्ययन के प्रति दर्शन का रस क्या है ? अपने विगत
को पुष्ट करने के लिए अपने पूर्ववर्तियों के सिद्धान्तों का विवेचन करने
वाले पहले दार्शनिकों—प्लेटो और अरस्तू के समस्त यह प्रश्न नहीं प्रस्तु
हुआ। बाद में, दर्शन के इतिहास का अध्ययन अधिकारण समस्त
दियो द्वारा किया गया, जिनके विचार में मन्वा दर्शन उसका मन्व
वादी निषेध है।

इमैनुएल कांट ने पूर्ववर्ती दर्शन में समस्त रूप में समस्त मात्र के
प्रवृत्तियों को देखा जड़भूतवादी अधिभूतवाद तथा इसका निरर्थक
निषेध—समस्तवाद। इसी तरह, दर्शन के इतिहास के बारे में फिने
और शेलिंग के विचार भी मूलतः निषेधात्मक थे। यह सही है कि
उनके जीवन-काल में दर्शन के इतिहास पर पाठ्यपुस्तकें प्रकाशित हुई
थी, लेकिन उनके लेखक प्रख्यात दार्शनिक नहीं थे। अब हेगेल विज्ञान
के रूप में दर्शन के इतिहास का अध्ययन करनेवाले पहले व्यक्ति थे,
परंतु उन्होंने उसे अधिभूतवादी अर्थ प्रदान किया। हेगेल के अनुसार,
दर्शन का इतिहास विकास का एक प्रामाणिक रूप है और इनका
सिद्धांत उनके दर्शन की महत्वपूर्ण अंतर्वस्तु बनाता है। इसका अर्थ
यह है कि हेगेल ने मात्र दर्शन के इतिहास का अध्ययन ही नहीं किया,
उन्होंने विभिन्न दर्शनों के इतिहास की व्याख्या दार्शनिक विकास की
नियमित प्रक्रिया के रूप में की, जिसकी विभिन्न अवस्थाएँ और रूप
आवश्यक रूप में एक दूसरे से जुड़े हुए हैं।

हेगेल ने विकास के जिस सिद्धांत को दर्शन के विगत के अध्ययन
पर लागू किया, उसका आधार ज्ञानमीमा की दृष्टि में मन्व की
द्वंद्वान्तर व्याख्या में निहित है। एगैन्स के अनुसार, "हेगेल के विवेचन

में सत्य विमर्श मजान ही दर्शन का मुख्य विषय है ऐसे दृष्ट-दृष्टाये जड़मूर्तों का सकलन न था, जिन्हें एक बार उनकी धाँत्र हो जाने पर बस रट लेना बापसी था। सत्य अब मजान की ही प्रक्रिया में विज्ञान के लक्ष्य ऐतिहासिक विकासक्रम में निहित था जो ज्ञान के निपटने स्तरों में निरन्तर ऊपर उठता जाता है" (3,3,339)।

दर्शन के विगत के प्रति यह मौलिक रूप में परिवर्तित रूप एक ऐसा आलोचनात्मक दृष्टिकोण है जो उसके बारे में न तो हट पीछ की प्रशंसा करता है न ही हट पीछ की अस्वीकार करता है। यह विभिन्न दार्शनिक प्रणालियों को दर्शन के इतिहास का अध्ययन करने के अनग-धलन और स्वतंत्र प्रयासों के रूप में नहीं बल्कि अन्तर्विरोधी विकास के क्रम में आंतरिक रूप में एक दूसरे में जुड़ी बड़ियों के रूप में मानता है एक ऐसा विकास, जो जैव जीवन के विकास की भाँति मर्यादित, शांत प्रक्रिया नहीं, बल्कि स्वयं अपने मिनाह बटन "वादा का कार्य है" (63,1,152)।

हेगेल की दृष्टि में, दर्शन शब्द के सही अर्थ में विज्ञान। सक्ता है और उसे निश्चय होना चाहिए। विज्ञान का इतिहास स्वयं के नैरतर्क्य वाली प्रगति की पूर्ववर्त्यता करता है। यह पीछ पीछ के इतिहास के बारे में भी सही है। दार्शनिक विकास की दुर्भाग्यवश प्रवर्धना का निर्माण करते हुए हेगेल नैरतर्क्य का वर्णन ज्ञान के मात्र सत्य के रूप में नहीं बल्कि एक ऐसी अन्तर्विरोधी प्रक्रिया के रूप में करते हैं जो निषेध नया निषेध के निषेध में अपनी गति प्राप्त करती है। नैरतर्क्य का अर्थ विगत के साथ सहमति वर्तमान में विगत की स्वीकृति नहीं है। हेगेल परम्परा की अवधारणा की पुनर्व्याख्या करते हैं और कहते हैं कि यह "मात्र वह गृहिणी नहीं है, जो अपनी गेहर की टीक-टीक रक्षा करती है और इस तरह उसे भावी पोटियों में निष्ठा सुरक्षित रखती है परम्परा निश्चल भूमि नहीं है यह जीवन और शक्तिशाली धारा की भाँति अपने उद्गम से जिनगी ही आगे बढ़ती जाती है, उलती ही व्यापक बनती जाती है" (64,13,13)। अग्रिमवादों विवेक, जो विरोधों की एकता को स्वीकार नहीं करता, विचारधारात्मक विरामन का या तो दिव्य अनुकरण करता है या उस दिव्य अस्वीकार करता है। लेकिन विचारधारात्मक विरामन

दर्शन के इतिहास की प्रक्रिया को पूरा करने के लिए अंतिम दर्शन की आवश्यकता के बारे में हेगेल के स्पष्टतः दोषपूर्ण सिद्धांत को अस्वीकार करते हुए हमें इस तथ्य को नज़रअंदाज़ नहीं करना चाहिए कि हेगेल का सिद्धांत वास्तव में अपने ढंग का अंतिम दर्शन था। वस्तुतः यही चीज़ एगेल्स के ध्यान में थी "हेगेल के साथ दर्शन (शब्द के पुराने अर्थ में—ले०) की समाप्ति हो जाती है एक तो इसलिए कि अपनी प्रणाली में उन्होंने उसके संपूर्ण विकास का बड़े ही ज्ञानदार ढंग से निचोड़ पेश कर दिया है और दूसरे इसलिए कि उन्होंने हमें प्रणालियों की भूलभुलैया से बाहर निकालकर विश्व के वास्तविक सकारात्मक सज्ञान का मार्ग दिखाया है, यद्यपि ऐसा उन्होंने अनजाने ही किया" (3,3,342)।

अतः दर्शन के विकास की हेगेल की व्याख्या दर्शन तथा दर्शन के इतिहास के बीच अभिन्न संबंध से आगे बढ़ती है। यह संबंध उस संबंध से मूलतः भिन्न होता है, जो उदाहरणार्थ, प्राकृतिक विज्ञानों के विकास में निश्चित स्तर तथा उसके पूर्ववर्ती विकास के बीच होता है। प्राकृतिक विज्ञानों का विकास अध्ययन के माये, अज्ञात विषयों को प्रकट करता है। आधुनिक प्राकृतिक विज्ञान उन समस्याओं का अध्ययन नहीं करते, जो १७वीं या १८वीं सदियों में ध्यान का केंद्र थीं। वे समस्याएँ सामान्यतः हल की जा चुकी हैं और इसलिए अब उनमें अनुसंधानकर्ताओं की कोई दिलचस्पी नहीं है। लेकिन दर्शन की बात और है, जहाँ पहले हल हो चुकी समस्याएँ भी आम तौर से नयी अंतर्वस्तु प्राप्त कर लेती हैं और इस वजह से वे अनुसंधानकर्ताओं के लिए दिलचस्प बन जाती हैं। दर्शन नये विषयों की खोज द्वारा उतना विकसित नहीं होता, जितना कि दर्शन के विकास की पूर्ववर्ती अवस्थाओं में प्रस्तुत समस्याओं को पुनर्जीवित करके, समृद्ध करके उनकी आलोचनात्मक समीक्षा करके।* यही कारण है कि हेगेल ने लिखा कि "दर्शन

* इस संबंध में एगेल्स की ठोस ऐतिहासिक टिप्पणी का अध्ययन-विधि के लिए बड़ा महत्व है "यूनानी दर्शन के नाना रूपों में भ्रूण रूप में भावी विश्व-दर्शनों की लगभग सारी किस्में विद्यमान थीं।" (8, 395)।

के इतिहास का अध्ययन स्वयं दर्शन का अध्ययन है और यह ब्रह्म हो भी नहीं सकता" (64,13,43)।

हेगेल के लिए इस प्रश्न का कोई अस्मिन्व नहीं है कि वस्तु-वैतन-मा दर्शन अध्ययनाधीन है; दूसरे शब्दों में, दर्शन के इतिहास का अध्ययन किम दार्शनिक सिद्धांत पर ले जाता है। हेगेल के अनुसार इस प्रश्न का उत्तर स्वतः सिद्ध है, क्योंकि उनके विचार में, इतिहास में वर्णित सिद्धांतों की विविधता एक ही अगीभूत तथा उत्तरोत्तर विकास मान समष्टि है। यह "अनेक अवस्थाओं और घटकों से निर्मित एक ही सघटित प्रणाली है, एक समष्टि है" (64,13,40)। अब हेगेल यह दावा करते हैं कि उन्होंने अपनी दार्शनिक प्रणाली में इस "अवस्थाओं और घटकों की बहुलता" को सम्मेलित किया है, जं परम आत्मा की अवस्थाएँ हैं। "हर अवस्था दर्शन की वास्तविक प्रणाली में अपना रूप बनाये रखती है, कुछ भी नहीं छोटा, सभी सिद्धांत बने रहते हैं, क्योंकि अंतिम दर्शन अपने सारे पूर्ववर्तियों का परिणाम है" (64,15,685)।

लेकिन अगर हेगेल की प्रणाली वास्तव में दर्शन के इतिहास के अध्ययन का परिणाम, उसका निचोड़ है, तो सैद्धांतिक रूप से इन अध्ययन को दर्शन की निश्चित व्याख्या से आगे बढ़ना चाहिए, जो, जैसा कि ममभना कठिन नहीं है, कुछ हद तक भावी अध्ययन के नतीजों के ज्ञान की पूर्वापेक्षा करती है। यह स्पष्ट है कि दर्शन के सार का यह पूर्वज्ञान दर्शन के इतिहास के अध्ययन-विशेष का परिणाम नहीं है, भले ही यह अध्ययन इसकी पुष्टि क्यों न करे। अब यह प्रश्न कि हेगेल की प्रणाली दर्शन के इतिहास के उनके अध्ययन में पहले आती है या दर्शन के इतिहास का अध्ययन उनकी प्रणाली से पहले, अध्ययन के कार्यभार को अंतिमरलीकृत और अमंभव कर देता है।

यह मानना भोनापन होगा कि हेगेल ने पहले दर्शन के इतिहास का अध्ययन किया और फिर इसका निचोड़ निकाला तथा इसके ऊपर दर्शन की अपनी प्रणाली प्रस्तुत की। लेकिन इसका उल्टा मानना भी उतना ही भोनापन होगा कि दर्शन की अपनी प्रणाली की स्थापना करने के बाद हेगेल ने उसके प्रवर्गों के अनुक्रम को दर्शन के पूर्ववर्ती विकास पर लागू किया यानी इसकी व्याख्या अपनी प्रणाली की आवश्यक-

ताओ के अनुसार की। हेगेल की जीवनी से पता चलता है कि उन्होंने और ही डग से काम किया, जो उनकी प्रणाली के विकास से संबंधित है न कि इसके परिणामों से। हेगेल ने अपनी प्रणाली की रचना स्पिनोजा के सिद्धांत की प्रत्ययवादी डग से व्याख्या करते हुए तथा काट, शेलिंग और खास तौर से फिश्टे पर सीधे निर्भर करते हुए की। हेगेल को अपनी प्रणाली की रचना करने में लगभग २० साल लगे और उन्होंने दर्शन के इतिहास का बार-बार अध्ययन किया। दर्शन की अपनी प्रणाली की रचना तथा दर्शन के इतिहास का आलोचनात्मक निचोड़ पेश करना एक ही प्रक्रिया के पहलू थे। जहां तक हेगेल के 'दर्शन के इतिहास पर व्याख्यान' का संबंध है, तो वे तब लिखे गये, जब प्रणाली पर कार्य पूरा हो चुका था और उसने दर्शन के इतिहास की व्याख्या के आधार का काम किया। यह व्याख्या किसी भी अन्य व्याख्या की भांति अपने पूर्ववर्ती अध्ययन से मूलतः भिन्न थी, जिसके परिणाम पहले से ही नहीं जाने जा सकते थे।

हेगेल का द्विधात्मक प्रत्ययवाद दर्शन के इतिहास का एक प्रतिभा-शाली सिद्धांत है, लेकिन यह उसे प्रत्ययवाद के इतिहास तक सीमित करने तोड़ता-भरोड़ता है। वेशक, इसका अर्थ यह नहीं कि हेगेल ने भौतिकवाद की अपेक्षा की, उन्होंने इसके खिलाफ सघर्ष किया। पर उन्होंने भौतिकवाद को अधिकांशतः अदार्शनिक सामान्य चेतना माना। उन्होंने दर्शन (यानी प्रत्ययवादी दर्शन) की व्याख्या भौतिकवाद के निषेध के रूप में की, यद्यपि कुछ स्थितियों में उन्होंने भौतिकवादी दर्शन की ऐतिहासिक उपलब्धियों को स्वीकार भी किया। लेकिन अक्सर हेगेल ने भौतिकवादी सिद्धांतों की व्याख्या मूलतः प्रत्ययवादी रूप में की। उदाहरणार्थ, उन्होंने कहा कि धेलेज़ ने "पानी को एक अपरिमित धारणा के, विचार के सहज सत्व के रूप में परिभाषित किया" (64, 13, 209)। हेगेल के विचार में, मिलेट्स दर्शन-प्रणाली ने सामान्य स्वतःस्फूर्त भौतिकवाद से प्रत्ययवाद में सन्नमन का प्रतिनिधित्व किया।

हेगेल का विकास का प्रत्ययवादी सिद्धांत विकास के परिणाम और इसकी प्रारंभिक अवस्था के द्विधात्मक तादात्म्य को मान लेता है। सत्ता और चिंतन के तादात्म्य को यानी मारे दार्शनिक विकास के

गिफ्ट के रूप में परम प्रत्ययवाद के आधार को इस प्रक्रिया की प्रार्थना
 अवस्था में ही प्रकट किया जाना चाहिए, चाहे यह अतिरिक्त रूप
 में ही क्यों न हो। पहले यूनानी दार्शनिकों के भोले-भांले विचारों में
 प्रकट होनवाने भूतनत्व की अवधारणा का उल्लेख करते हुए हेगेल
 दावा करते हैं कि वे दार्शनिक इस "अचेतन मूल में" आगे बढ़े हैं
 "कि चिन्तन मनुष्य भी है (64, 13, 126)। यह मीमामात्मक कल्पना प्रवर्तन
 भौतिकवाद को प्रत्ययवाद के रूप में पेश करने का आधार है। इन दृष्टि-
 कोण में, मुक्तज्ञान तथा प्लेटो के मिथ्यात्वों में मजबूत यानी विचारों
 की वास्तविक प्रत्ययवादी प्रणाली का आविर्भाव मात्र उम चीज का
 उपलब्धि है, जिसे पूर्ववर्ती दर्शन धारणाओं में व्यक्त नहीं कर सका।
 लेकिन विकास को इस स्कीम में ल्यूकियस, डेमोक्रीटस व एपिक्यूर
 नहीं शामिल किये जाते। हेगेल यह दावा करते हुए महान प्राचीन
 भौतिकवादियों की आलोचना करते हैं कि उनके मिथ्या इन्द्रिय-अनुभूति
 के स्तर से ऊपर नहीं उठते।

प्रत्ययवाद - दृष्टान्मक प्रत्ययवाद भी - भौतिकवादी दर्शन के महत्त्व
 को समझने में असमर्थ है। तो भी, हेगेल के 'दर्शन के इतिहास पर
 व्याख्यान' इस क्षेत्र में सर्वाधिक उल्लेखनीय कृति है और दार्शनिक
 विकास का उनका मिथ्या प्रत्ययवाद इस विकास की वैज्ञानिक, दृष्टान्मक-
 भौतिकवादी व्याख्या का पूर्ववर्ती है।

हेगेल का प्रत्ययवाद उत्कट रूप में वैज्ञानिक है, फिर भी वास्तविक
 वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रत्ययवाद से नेगमात्र में नहीं आता। यह अति-
 रोध वास्तविक वैज्ञानिक ज्ञान के प्रति प्रत्ययवादी दर्शन के विरोध
 को आवश्यक बना देता है। वास्तविक वैज्ञानिक ज्ञान की व्याख्या विज्ञान
 के अपूर्ण रूप में की जाती है, जब कि प्रत्ययवाद का वर्णन वैज्ञानिक
 दृष्टिकोण की प्रामाणिक अभिव्यक्ति के रूप में किया जाता है। इसका
 मबध मबध पहले प्राकृतिक विज्ञानों से है। हेगेल उनकी ऐतिहासिक
 मीमांसा - इन्द्रियानुभविक अध्ययन-विधि, यात्रिक मनोभावों तथा अधि-
 भूतवादी चिन्तन-विधि - की आलोचना करते हैं। परन्तु प्राकृतिक विज्ञानों
 में जो मुख्य चीज हेगेल के लिए अमान्य है, वह उनका भौतिकवादी
 विरोध-दृष्टिकोण है।

हेगेल की विज्ञानोपेक्षा मात्र ही प्रत्ययवादी तत्त्वचिन्तन के

दार्शनिक विवेचन किया जाता है, जो एक निश्चित युग, देश, अ
 की ऐतिहासिक रूप से निश्चित परिस्थितियों में काम करते हैं। हे
 दर्शन के इतिहास के इस पहलू का वर्णन निम्नलिखित दृष्टि में है
 है "दर्शन का इतिहास परम के बारे में विचारों की श्रृंखला का इतिहास
 है जो इसका विषय है" (64,6,XX)। यह लौकिक, इतिहास
 भविक रूप में अवबोधनीय इतिहास है, जिसके अभिकर्ताओं को हे
 चिन्तनशील बुद्धि के नायक मानने हैं। दार्शनिक मेधा इतिहास
 निश्चित सीमाओं में परम आत्मा का मानवीकरण है। लेकिन द
 के इतिहासनुभविक इतिहास के विपरीत, परम आत्मा दर्शन की ऐतिहासिक
 रूप में सीमित प्रणालियों का नहीं, बल्कि उनके सिद्धांतों का
 मौलिक प्रयोगों का तार्किक अनुक्रम है, जिसका सीमावर्धक कार्य
 तार्किक प्रक्रिया की 'तर्कशास्त्र' के विषय की रचना करता है।

दर्शन के इतिहास के दूसरे तार्किक आयाम का विचार प्रयोग
 हेगेल के बुद्धिचक्रवाद में जुड़ा हुआ है, जिसके अनुसार तर्क (बुद्धि)
 चक्रों के माध्यम से ज्ञान का एक साधन अपना रूप ही नहीं, बल्कि
 स्वयं बनने का भी है। इसका अर्थ यह है कि दार्शनिक अवधारणा का
 चक्रों के माध्यम से ज्ञान अपनी परम ज्ञान विपरीत रूप, ईश्वर, अर्थ
 के लिए अन्तर्गत है। ज्ञान और देश निरपेक्ष है, क्योंकि हेगेल के
 अनुसार देश और ज्ञान अन्तर्गततामय सत्ता के रूप में। मानवकर्ता
 का इस विचार का अन्तर्गत की अनुभूति युग युगों के अपने विचारों में
 होता है। और यही दर्शन का इतिहास कहलाता है, क्योंकि परम का
 रूप अन्तर्गततामय विचार नहीं होता।

हेगेल के अनुसार विज्ञान के रूप में दर्शन के इतिहास का कार्यकारण
 दार्शनिक ज्ञान के तर्कशास्त्रिक रूप का उनका निरपेक्ष साधनता में
 काम करना है। क्योंकि यह दर्शन के प्रत्येक तर्कशास्त्रिक रूप में निश्चित
 और अन्तर्गत ज्ञान के रूपों का परम आत्मा की विपरीत विशेष तार्किक
 अन्तर्गतता के अन्तर्गत के रूप में होता है। "आपकी मूल अवधारणा
 के अन्तर्गत ज्ञान का अन्तर्गत विचार का नहीं, बल्कि साधन और
 ज्ञान के रूपों का अन्तर्गत करता है ज्ञान बनने की प्रक्रिया की पूर्ण
 के द्वारा ज्ञान अन्तर्गत अन्तर्गत अन्तर्गत की सीमा में नहीं, बल्कि
 अन्तर्गत ज्ञान अन्तर्गत अन्तर्गत में ही अपनी कार्यता" (64,6)

होनेवाली मूल अवधारणाओं को उनके बाह्य रूप में, उनके विभिन्न प्रयोगों में संबंधित हर चीज में मुक्त कर दें, अगर उन्हें हम उनके शुद्ध रूप में ले, तो हम तार्किक व्याख्या में स्वयं प्रत्यक्ष की परिणति की विभिन्न अवस्थाएँ पायेंगे। इसके विपरीत, अगर हम स्वयं तार्किक अप्रगति को ले तो हम इसमें मुख्य क्षणों में ऐतिहासिक घटनाओं की अप्रगति पायेंगे, बेशक, ऐतिहासिक रूप की अनवस्था में इन ३ अवधारणाओं को पहचानने की योग्यता होनी चाहिए" (64, 13, 43)

अगर बुद्धिमत्ता दृढ़ में लागू किया जाये, तो अध्ययन की तार्किक मैट्रिक और निश्चित ऐतिहासिक विधियाँ समान रूप में आवश्यक हैं, एक दूसरे की पूरक हैं। लेकिन दर्शन के इतिहास के अध्ययन में इन विधियों का वास्तविक वैज्ञानिक प्रयोग हेगेल के दर्शन के दायरे में असंभव है। हेगेल दर्शन के इतिहास के निश्चित ऐतिहासिक अध्ययन को दार्शनिक चिंतन के प्रागनुभविक समानता के दृष्टिकोण के अग्रिम बना देते हैं। दर्शन के इतिहास के उनके मिडान तथा दर्शन के विकास के ठोस अध्ययन के बीच, जो अक्सर उनके मिडान में भेद नहीं खाता, अंतर्विरोध का यही कारण है।

दर्शन के इतिहास के मिडान के उम्र दावे में, जिसका आकार तार्किक मिडानों और प्रयोगों के मोपानक्रम में है, ऐसा कोई वास्तविक मध्य नहीं है, जो दर्शन के वास्तविक विकास के लिए लाभप्रदा है। अवैयक्तिक परम बुद्धि में विभिन्न प्रणालियों के आधार का काम करने वाले सभी दार्शनिक मिडान केवल "परम प्रत्यक्ष" की परिभाषाओं के रूप में अस्मिन्वमान होने हैं। यहाँ कोई इतिहास नहीं है, कुछ भी प्रकट या विवृत नहीं होता। मानव-इतिहास और फलन दर्शन का इतिहास भिन्न चीज है। यहाँ "वालेन्त" दार्शनिक मिडान दर्शन की ऐतिहासिक रूप में निश्चित प्रणालियाँ हैं। उनमें से प्रत्येक मिडान अपने बाल में जुड़ा हुआ है, अपने बाल की सीमाओं का धारी है और इंगित, उसमें ऊपर नहीं उठ सकता।

परन्तु अगर, जैसा कि हेगेल ने दावा किया, दर्शन किसी निष्पक्ष चीज का अध्ययन करता है, तो हम इसका उम्र प्रस्थापना में बड़े भेद बैठ सकते हैं कि दर्शन "अपने बाल में पूर्णतः अभिन्न है" (64, 13, 60)।² हेगेल इन परम्परा अवस्था प्रस्थापनाओं की दर्शन के

होती है, जो स्वभावतः उनके पूर्ववर्तियों के पास नहीं हो सकती थी।

अपने युग के ढांचे में प्रत्येक दार्शनिक मिथ्यात्व की ऐतिहासिक सीमाओं पर सही ही जोर देते हुए हेगेल दर्शन के उस विकास का उल्लेख करते हैं, जो उनके मिथ्यात्व के अनुसार अवैयक्तिक दार्शनिक (परम) प्रत्यय के क्षेत्र में अनुपस्थित है। लेकिन वस्तुतः इसी वजह से कि वह एक वास्तविक, इन्द्रियानुभविक रूप में सत्यापनीय प्रक्रिया का उल्लेख करते हैं, यह सत्य अनिश्चित हो जाता है, यह दावा किया जाता है कि कोई भी दर्शन "केवल उन्हीं हितों को पूरा कर सकता है, जो उनके युग के अनुरूप हो" (64, 13, 60)। पर महान दार्शनिक मिथ्यात्व अपना महत्व, प्रभाव और कुछ हद तक अपनी सामयिक यथार्थता विभिन्न युगों तक बनाये रखते हैं। बेशक, हेगेल को यह भली-भाँति मालूम है, लेकिन उनकी दृष्टि में, यह केवल दर्शन के इतिहास के प्रत्ययिक पहलू के बारे में ही सही है तथा उसके इन्द्रियानुभविक पहलू से वही तक संवध रखता है, जहाँ तक यह उस प्रत्ययिक स्तर तक ऊँचा उठता है। अतः प्रत्ययिक स्तर प्रतिमान, मानक, नियोग के रूप में प्रस्तुत है, पर चूँकि यह आद्य है, इसलिए यह उस अर्थ में नियोग नहीं है, जिस अर्थ में काट या फिल्ले ने इसे समझा। ठीक-ठीक ब्रहे, तो आत्म-विकास के इस शुद्ध तार्किक न कि ऐतिहासिक पहलू में "प्रत्येक दार्शनिक मिथ्यात्व का अस्तित्व था और अब भी आवश्यक रूप से है अतः उनमें से एक भी विलुप्त नहीं हुआ, बल्कि वे सभी दर्शन में एक समाष्टि के घटकों के रूप में सुरक्षित हैं" (64, 13, 50)। दार्शनिक ज्ञान के ऐतिहासिक विकास में शाश्वत पर जोर देने में हेगेल सही है। परन्तु सत्य और भ्रांति की ऐतिहासिक द्वैतता में निम्नोद्देश रूप से महत्वपूर्ण इस घटक को वह बड़ा-चड़ाकर परम की हद तक ले जाते हैं। यह सब होते हुए भी, हेगेल तार्किक पहलू को पूरी तरह ऐतिहासिक पहलू के विरोध में खड़ा करने से बचने का प्रयास करते हैं, क्योंकि उन्हें यह भली-भाँति मालूम है कि अपनी प्रणाली के मूलभूत मिथ्यात्वों के विपरीत यह वैयक्तिक मापदंड है। दार्शनिक मिथ्यात्वों के ऐतिहासिक पहलू की व्याख्या न केवल ऐतिहासिक रूप में अनित्य विभीषण की रूप में, बल्कि ऐतिहासिक रूप में उत्पन्न विभीषण शाश्वत विभीषण के रूप में भी करने के हेगेल के प्रयासों का यही कारण है। इस संबंध

मे हेगेल दर्शन-विशेष का उसके युग से संबंध की ठोस व्याख्या पेश करते हैं। "यद्यपि कोई दर्शन अपनी अतर्वस्तु में अपने युग से ऊपर नहीं उठता, फिर भी यह अपने रूप में उससे ऊपर होता है, क्योंकि अपने युग की तात्त्विक आत्मा के चितन व ज्ञान के रूप में यह दर्शन उसे अपना विषय बनाता है" (64,13,69)। लेकिन दर्शन में रूप और अतर्वस्तु का यह विभेदीकरण परम प्रत्ययवाद की मौलिक प्रस्थापना में विचलन है, जिसके अनुसार दर्शन में रूप और अतर्वस्तु चितन के चितन-रूप में तद्रूप हैं।

इस तरह, दर्शन के इतिहास के तार्किक और ऐतिहासिक पहलुओं के बीच हेगेल का अंतर स्पष्टतः उचित और ज्ञानमीमासीय रूप में आवश्यक है। लेकिन हेगेल ज्ञानमीमासा तथा सत्तामीमासा को गड़बड़ कर देने हैं और इस वजह से अस्मर अनुमधानकर्ताओं द्वारा उनके दर्शन के परस्पर-विरोधी मूल्यांकन पेश किये जाते हैं। उदाहरण के लिए, दर्शन के इतिहास पर हेगेल के विचारों के अनुमधानकर्ता सामान्यतः निम्नलिखित अत्यन्त महत्वपूर्ण प्रस्थापना को उद्धृत करते हैं "नवीनतम दार्शनिक मिद्धात सभी पूर्ववर्ती दार्शनिक मिद्धातों का परिणाम है, इसलिए इसमें सभी दार्शनिक मिद्धात निहित होने चाहिए, इसलिए जब यह दार्शनिक मिद्धान बन जाता है, तो यह सबसे विकसित, सबसे समृद्ध और सबसे ठोस होता है" (64,6,21)। हेगेल की इस प्रस्थापना को उद्धृत करते हुए उनके अनुमधानकर्ता इस चीज के बारे में सामान्यतः नहीं मानते कि वह किम हद तक दर्शन के वास्तविक इतिहास पर उनके विचार का वर्णन करती है। चूंकि इस उद्धरण का इशारा नवीनतम दार्शनिक मिद्धात की ओर है, इसलिए यह स्वयं स्पष्ट लगता है कि यह दर्शन के इतिहास पर लागू होता है। लेकिन यह दावा कि प्रत्येक अगला दर्शन अपने पूर्ववर्ती में हमेशा उच्चतर होता है, केवल परम की परिभाषाओं की तार्किक व्यवस्था में भेद माना है, जो "परम आत्मा" के रूप में अपनी तार्किक परिभाषाओं की समय में यानी ऐतिहासिक रूप में विकसित करता है।

हेगेलीय दर्शन के सुप्रसिद्ध धामीमी अनुमधानकर्ता जे. हिगंसलिन इस तथा अन्य ऐसे बख्शियों का उल्लेख करते हैं तथा हेगेल की इस

मान के लिए निरा करता है कि वह यह मानने हुए कि दार्शनिक विज्ञानों का पूर्णतः अतिक्रमण हो जाता है, उनकी प्रतिष्ठा करता है। "हेगेल के दर्शन के इतिहास का दौर जो दार्शनिक विज्ञानों की नार्विक और वाक्चमिक युग में प्रस्तुत करने का दावा करता है, यह है कि वह प्रत्येक अनुवर्ती दर्शन को उसके पूर्ववर्ती दर्शन के विज्ञान की सम्मिलित करनेवाले तथा उसका अतिक्रमण करनेवाले एक स्पष्ट दर्शन में बदल देता है (69,82)। हेगेल के उत्तुल्ल उद्गम की रंगनी में दर्शन के इतिहास की उनकी अवधारणा का यह मूल्यवान विवरणहीन प्रतीत होता है। लेकिन यह स्पष्टच दर्शन के इतिहास के नार्विक और ऐतिहासिक (जो स्मिथोनिन के अनुसार, नार्विक और वाक्चमिक) पहलुओं के वैपश्य को कम महत्व देता है, जिसपर हेगेल इनका जोर देने है। इस बीच में, हेगेल के 'दर्शन के इतिहास पर व्याख्यान' में स्पष्ट है कि वह दर्शन के इतिहास के ठोस अध्ययन में अपने विज्ञान का अनुसरण नहीं करते। विमान के लिए, वह स्पष्टच दर्शन, एपिक्कूरमवाद अथवा मणयवाद को प्राचीन दर्शन के सिद्ध के रूप में नहीं मानने जानाकि वे उसके विकास की नवीनतम अवस्था थे। यहां तक कि वह एपिक्कूरम का उल्लेख एक ऐसे चिन्तक के रूप में करते हैं, जो इद्रियगत अवधारणाओं में ऊपर नहीं उठ सका। वह मणयवाद की ओर भी वैसा ही अवज्ञापूर्ण रूढ़ अपनाते हैं और स्पष्टच दर्शन का वर्णन तो एक पतनोन्मुख परिपटना, दर्शन के महट के रूप में करते हैं।

हेगेल मध्य युग के दर्शन को ऐसे दर्शन के रूप में नहीं मानते, जिसका स्तर अपने पूर्ववर्ती दर्शनों से ऊंचा हो। उनके विचार में, उत्तरकालीन पांडित्यवाद ने अपनी विशिष्ट दार्शनिक अवर्धन्नु को ही और धर्मशास्त्र ने दर्शन का स्थान ले लिया।

नव-युग के दर्शन के अपने विश्लेषण में हेगेल नवीनतम दर्शन को सभी पूर्ववर्ती दर्शनों के सन्लेषण के रूप में प्रस्तुत करने में तो और भी अधिक दूर है। १७वीं सदी की अधिभूतवादी प्रणालियों की उच्च प्रगमा करते हुए वह १८वीं सदी के दार्शनिकों, विशेष रूप से बुर्जुआ प्रबोधकों की आलोचना ऐसे चिन्तकों के रूप में करते हैं, जो कम से कम अपने विज्ञानों की ठोस अवर्धन्नु में अपने सभी पूर्ववर्तियों में उन्नीस पड़ने

थे। कहने की आवश्यकता नहीं कि हेगेल बर्कले और ह्यूम को देकार्त, लीबनिज या स्पिनोज़ा के सिद्धांतों की तुलना में दर्शन की उच्चतर अवस्था के प्रतिनिधि नहीं मानते।

यदि हम अब 'दर्शन के इतिहास पर व्याख्यान' से, जो दार्शनिक ज्ञान के ऐतिहासिक विकास का पता लगाता है, हेगेल के 'तर्कशास्त्र' की ओर मुड़े, जिसके प्रयोगों का सोपानक्रम निम्नतर से उच्चतर की ओर ले जाता है, तो यह स्पष्ट हो जाता है कि तब हेगेल का आशय दर्शन के इतिहास के किस पहलू से है, जब वह कहते हैं कि प्रत्येक अनुवर्ती दर्शन अधिक विकसित, समृद्ध व अधिक ठोस होता है (बेशक, हेगेल का तर्कशास्त्र विशिष्ट दर्शन से नहीं, बल्कि इसकी मौलिक प्रस्थापना, सिद्धांत और प्रयोगों से संबंध रखता है)।

यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि सामान्यतः दर्शन के विकास की हेगेल की अवधारणा उस अतिसरलीकृत व्याख्या से अधिक समृद्ध है, जिसके अनुसार प्रत्येक नयी परिघटना अपनी पूर्ववर्ती अवस्था से विकास की उच्च अवस्था को प्रकट करती है। विदित है कि हेगेल ने अमूर्त और मूर्त निषेध के बीच भेद करते हुए निषेध को विकास का आवश्यक तत्व माना। विकास में अमूर्त और मूर्त दोनों ही निषेध घटित होते हैं, पर केवल मूर्त निषेध ही निम्नतर से उच्चतर अवस्था में सन्नमन को प्रकट करता है। निम्नतर से उच्चतर और अपूर्ण से पूर्ण में प्रत्यक्ष सन्नमन की अतिसरलीकृत समझ के विपरीत हेगेल विकास का वर्णन एक ऐसी सर्पिल प्रक्रिया के रूप में करते हैं, जिसमें विगत अवस्थाएँ एक नये आधार पर पुनर्जीवित होती हैं।

इस तरह, दर्शन के विकास की हेगेलीय व्याख्या में तार्किक और ऐतिहासिक के बीच विभेदीकरण हेगेल की प्रत्ययवादी भ्रातियों की आलोचना करने के लिए भी तथा उनके मेधावी द्विधात्मक चिंतन को स्पष्ट करने के लिए भी आवश्यक है। इसी दृष्टिकोण से हमें दर्शन के विकास की प्रेरक शक्तियों और उसकी अंतर्वस्तु के ऐतिहासिक स्रोतों की हेगेलीय अवधारणा पर विचार करना चाहिए। अगर तार्किक को न केवल सज्जान करनेवाले विषयों के विशिष्ट गुण के रूप में, बल्कि तात्त्विक के रूप में भी स्वीकार किया जाये, तो इस तरह उसे

CAUCHY १७७) * के रूप में प्रत्यक्ष निर्धारण के रूप में स्वीकार किया जाता है। हेगेल की यह सूत्र शास्त्रा दर्शन में प्रत्यक्ष प्रतीति है और दर्शन के विकास की व्याख्या एक तार्किक प्रक्रिया के रूप में की जाती है। दर्शन का संपूर्ण इतिहास सूर्य प्रारम्भिक रूप में प्राकृतिक अनुकूलित अवस्था है जो बाद में बुद्धिमत्ता है और अन्त विचार में *apriori* ** निर्धारित होती है। दर्शन के इतिहास को इसे अपने उद्देश्य में गिरा करना चाहिए (64, 13, 50)। इस तार्किक प्रक्रिया का उद्देश्य जो हमें प्रारम्भ में ही निर्दिष्ट होता है, हमकी आत्मिक प्रेरण दर्शा है, इसके कारण हमारा परिणाम प्रारम्भ में ही पूर्वनिर्धारित होता है। दर्शन के ऐतिहासिक रूप में सीमित रूप तथा इसके अपरिमित अवर्धन के बीच अवर्धित दर्शनिक ज्ञान के विकास का प्रत्यक्ष प्रेरण कारण है। हेगेल के अनुसार, परिमित अब भी मध्य नहीं है, जिसकी वजह से "आत्मिक प्रत्यक्ष इन परिमित रूपों को नष्ट कर देता है" (64, 13, 50) यानी यह दर्शन की एक प्रणाली में दूसरी में संचरण को एक आवश्यकता बना देता है। चूंकि दर्शन के इतिहास को "परम प्रत्यक्ष" की परिभाषाओं का एक तार्किक सत्तामीयमयी अनुक्रम माना जाता है, इसलिए यह "परम प्रत्यक्ष" द्वारा भी निर्धारित होता है और वस्तुतः इसी वजह से यह उद्देश्यवादी स्वरूप का है। समार में जो कुछ भी घटना है, वह अनिमित्त विनियम में बुद्धिमत्ता है। हेगेल की दृष्टि में, यह महान पूर्वधार, "जो एकमात्र ऐसी चीज है, जो दर्शन के इतिहास को अपनी दिव्यता बनाती है, बंदन एक भिन्न रूप में देव में विकास के अन्तर्गत और कुछ नहीं है" (64, 13, 49)।

ये सभी परिभाषाएँ दर्शन के इतिहास के उस पहलू में प्रत्यक्ष संचरण रखती हैं, जिसे हेगेल तार्किक के रूप में वर्णित करने है। लेकिन तार्किक पहलू का अस्तित्व दर्शन के "इष्टिपानुभविक" विकास के बाहर नहीं होता, क्योंकि यह उसका भारतत्व बनाता है। हेगेल की सुविदिन परिभाषा के अनुसार, ऐतिहासिक रूप में विकसित मानव दृश्य मनु के रूप में

* स्वकारण। - अनु०

** अनुभव-निरपेक्ष। - अनु०

स्पष्टतः हेगेल एक ही गार्विक परम आत्मा की अवधारणा में उ
 बढते हैं जिसकी एक निश्चित अवस्था काव की आत्मा के रूप
 प्रकट होती है और इसकी विविधता धर्म, कला, राजकीय व्यव
 में तथा अन्यतः पर्याप्त रूप में दर्शन में प्रकट होती है। दर्शन
 सामाजिक जीवन के सभी अन्य रूपों के बीच सर्वप्रथम महत्वपूर्ण, समान
 महत्ता का और प्रकटतः अन्योन्यक्रिया तथा अनुरूपता का भी
 है। हेगेल की प्रत्ययवादी प्रणाली का मूल अभ्युपगम सामाजिक
 व सामाजिक सत्ता की अन्तर्वस्तु के बीच अन्तर को अस्वीकार
 है क्योंकि अन्तिम विज्ञेयता में दोनों ही चिन्तन के चिन्तन, ।
 तन्त्र, सत्ता और चिन्तन के नाशालम्ब में परिणत हो जाती है।

यह सही है कि हेगेल विधि के दर्शन में राज्य तथा नागरिक
 निजी हितों, सर्वोपरि आर्थिक हितों के क्षेत्र—के बीच मूलभूत
 करने हैं। परन्तु यह विभाजन दर्शन के विकास के उनके विज्ञ
 नहीं प्रकट होता। वर्ग समाज की वास्तविक सत्तना इष्टि
 के सामाजिक उन्मूलन में विनियमान हो जाती है। यह
 की टोम ऐतिहासिक अन्तर्वस्तु और उसकी सामाजिक भूमिका के
 को पहचाने हो प्रकट नहीं (पर बेगल प्रत्ययवादी नहीं) मार्ग में
 है। अन्तिम निष्कर्ष—परम प्रत्ययवाद प्रत्येक ऐतिहासिक
 व सामाजिक जीवन में दर्शन की स्थिति का विज्ञेयता करने
 अपने बढते का माध्यम नहीं करता—का सार यह स्वीकृति है
 तथा सामाजिक परिस्थितियों के सभी अन्य रूप एक समष्टि में
 है और कि उस समष्टि के आन्तरिक सघटन आवश्यक स
 है। अब दर्शन का एक निश्चित प्रकार लोगों के एक निश्चि
 चिन्तन क्षेत्र का अभिव्यक्तमान होता है उनकी राज्य प्रणालि
 उनका सामाजिक जीवन में सबद्ध है (62, 13, 64)। मे
 में यह इस सत्तन का निश्चिन्तन करती है जो मान काव
 सत्तन नहीं है। इसी प्रकार दर्शन इस प्रश्न का उत्तर अ
 — * परम आत्मा की अवस्था। इसका अर्थ

कार्ल मार्क्स के अनुसार हेगेल विश्व-इतिहास को दर्शन में बदल देते हैं। वह समाज के ठोस ऐतिहासिक (आर्थिक, विचारधारात्मक, टेक्नोलॉजिकल, आदि) विकास को आत्म-चेतना के विकास से गड़गड़ कर देते हैं तथा अन्तिम प्रामाणिक रूप को दर्शन घोषित किया जाता है। यह चेतना में प्रगति के रूप में विश्व इतिहास की व्याख्या तरह भेत छाता है। मानव इतिहास की विविधता को दर्शन के विकास में परिणत कर दिया जाता है। हेगेल " विश्व-इतिहास दिव्य, अपने सर्वोच्च रूपों में आत्मा की अभिव्यक्ति है यह उस अधिष्ठान की अभिव्यक्ति जारिये वह अपने सत्य को साकार करती है और आत्म-चेतना है विश्व-इतिहास केवल यह दिखाता है कि कैसे आत्म-चेतना और सत्य के लिए प्रयास धीरे-धीरे जाग्रत होने हैं चेतना की टिमटिमाहट होती है फिर उसे मुख्य बातें मालूम हैं और अंत में वह पूर्णतः मचेत बन जाती है।

ऐसी एकांगी व्याख्या विश्व इतिहास की अंतर्वस्तु को नष्ट करती तथा तोड़ती-भरोड़ती है। प्रत्ययवाद ने इतिहास को सर्वोपरि बौद्धिक विकास के इतिहास के रूप के साथ बुद्धि के, बुराई के साथ अच्छाई के संघर्ष के रूप में है। हालांकि समाज के इतिहास के वस्तुगत तर्क के बारे में मित्रात कुछ हद तक इतिहास की प्रत्ययवादी व्याख्या को को दूर करता है फिर भी वह निस्संदेह इस दार्शनिक धारणा के उत्तराधिकारी हैं। तो भी दर्शन की अलग-अलग के अपने विश्लेषण में हेगेल बहुधा निश्चित ऐतिहासिक लक्षणों के साथ उनके संघर्ष की विश्वसनीय दृष्टि में दिखाने, वह फार्मीसी बुर्जुआ प्रबोध की ऐतिहासिक अभिव्यक्ति को प्रकट करते हैं। हेगेल के अनुसार उमक विरोध और अनीश्वरवाद भी बालातीत सामंती व्यवस्था के मुस्थाधार बौधोनिक धर्म के खिलाफ संघर्ष की अभिव्यक्ति दृष्टि में १७८६ की जाति उस बौद्धिक आंदोलन में

के प्रति अपने सुविदिन विदेश के बावजूद इनने मुने उन्माद में उन्नेय करते हैं।

हेगेल का 'तर्कशास्त्र' दार्शनिक प्रणालियों के बीच गिरफ्त तार्किक मक्दो को मानते हुए दर्शन तथा इममे स्वतन्त्र सामाजिक परिस्थितियों के बीच ऐतिहासिक मक्दो को, जिन्हे हेगेल अस्मिन् करते हैं, हरिज नहीं स्वीकार करता। फिर भी, हेगेल के लिए दार्शनिक मिदालों का समाजवैज्ञानिक मूल्याचन आवश्यक है, क्योंकि अपनी मौलिक अवधारणा के अनुसार वह केवल तत्त्वनिष्पण करने वाली परम आत्मा की तार्किक आत्म-गति को ही नहीं, बल्कि इतिहास में दर्शन के विकास को भी स्वीकार करते हैं। बेगक, दर्शन का विकास आवश्यक है, क्योंकि परम मात्र आत्म-अनुध्यान में मनुष्ट नहीं हो सकता। और "जितनी ही आत्मा स्वयं में सीन होती है, उतनी ही विषमता गहरी बनती जाती है, उतनी ही बाहर को निर्दिष्ट समृद्धि व्यापक होती जाती है; हमें गहराई को उसे आवश्यक लवक के मापदंड में नापना चाहिए, जिसमें आत्मा अपने को पाने के लिए अपनी श्रोज बाहर को निदेशित करती है (64, 15, 684)। इस प्रकार, अपनी मर्चबुद्धिवादी प्रणाली के मिदालों को बदले बिना ही हेगेल तार्किक और ऐतिहासिक को आंतरिक और बाह्य के रूप में मिला देते हैं। ये विषमताएँ द्विआत्मक हैं, जिसकी वजह से बाह्य आंतरिक बन जाता है, जब कि उनकी एकता विश्व-इतिहास तथा इमके सारतत्व के रूप में विकासमान दार्शनिक आत्मा बन जाती है। स्वभावतः तार्किक को प्रधानता दी जाती है, इन्द्रियानुभविक को एक ऐसे साधन में परिणत कर दिया जाता है, जिसके द्वारा आत्मा अपनी अनर्चम्बु के प्रति मचेत बन जाती है।

सामाजिक जीवन के विभिन्न और प्रायः दर्शन में असंबद्ध पहलुओं के अपने विश्लेषण में हेगेल बेगक दर्शन तथा गैर-दार्शनिक अध्ययनों और सामाजिक चेतना के दूसरे रूपों—धर्म, कला, नैतिकता—के बीच मूल मक्दो की ओर नहीं कर सकते। नव-युग के दर्शन का वर्णन करते हुए वह स्पष्टतः लिखते हैं "प्रायोगिक विज्ञानों के स्वतन्त्र विकास के बिना दर्शन प्राचीन दार्शनिकों के स्तर से ऊपर नहीं उठ सकता था" (64, 15, 243)। लेकिन यह स्वीकृति प्रणाली के हाके में टीक-टीक नहीं बैठती और अतः दार्शनिक विकास की प्रेरक शक्तियों के बारे

ध्यान देने की बात यह है कि दर्शन और धर्मशास्त्र के विचारों के साद्वान्म्य को मिट्ट कर देने के हेगेल के तर्क अधिकांशतया गौण हैं। इसमें भी बढ़कर, वह मिट्ट करते हैं कि दर्शन धर्म से स्वतंत्र है। हेगेल के विचार में, धर्म यह दावा नहीं कर सकता कि उसका विषय दर्शन के विषय से उच्च स्थान पर है। दर्शन ज्ञान के मोक्षानन्द में सर्वोच्च मोक्षानन्द पर है, क्योंकि उसका सर्वोच्च विषय दिव्य है। दर्शन धर्म से उच्च है, क्योंकि जो चीज धर्म में कल्पना व भावना (अर्थात् हेगेल उनके मजानान्मक मूल्य को महत्वहीन समझते हैं) का विषय है, वह दर्शन में धारणान्मक ज्ञान का विषय है। अब आश्चर्य नहीं कि हेगेल के जीवन-काल में धर्मशास्त्रियों ने उनके तर्क-विचारों को दर्शन की धृष्टता तथा धर्मशास्त्र के परमाधिकारों को हथियाने के प्रयत्न के रूप में देखा।

हेगेल ने दर्शन के इतिहास का गिज्ञान निरूपित करके उसे एक विज्ञान के रूप में दर्शन के इतिहास का आधार बनाया है। यह मूलतः इतिहासिक गिज्ञान दार्शनिक ज्ञान के विकास का गिज्ञान है, जो आती जाती है दर्शन के विषय-इतिहास के हेगेल के ढोंग और गुणवत्ति के आधार के आधार का काम करता है। वह दर्शन के विकास की व्याख्या करता है तथा समझता है विकास के रूपों में मूलतः भिन्न विकास के एक ही रूप में करने है। परम्परा विरोधी गिज्ञानों का अभिव्यक्ति एवं कार्य दर्शन के विकास की मुख्य विशेषता है। हेगेल के अनुसार विकास करने वाले दर्शन के परम्परा संबंध अथवा एक गिज्ञान में एक ही अंतरात्मा संचरण का अभाव नहीं रहता। दर्शन के इतिहास के विकास विज्ञान के विकास की अभिव्यक्ति तथा ऐतिहासिक विज्ञान के इतिहास संबंध हेगेल के दर्शन के इतिहास की महत्त्वपूर्ण बात है।

[illegible]



दार्शनिक समस्या के वैज्ञानिक समाधान का उत्कृष्ट पूर्वानुमान है।

क्लासिकीय दार्शनिकों के विपरीत दर्शन के इतिहास के अनु-
निक वर्जुआ मिद्वांतकार यह साबित करने की कोशिश करते हैं कि क्या
(और बेगक धर्म) की भांति दर्शन अपनी प्रकृति के अनुसार विज्ञान
नहीं हो सकता और नहीं होना चाहिए और कि वैज्ञानिक दर्शन के
निर्माण की कोई भी कोशिश मानव-अस्तित्व के इस मूलन अवैज्ञानिक
“आत्मिक पद्धति” के अनूठे अर्थ और महत्व की उपेक्षा है। मिन
दार्शनिक आंद्रे मेस्ये ने १५वीं विश्व दर्शन कांग्रेस में कहा, “दर्शन
विज्ञान नहीं है विज्ञान न तो कोई दर्शन, न ही सामान्यतः दर्शन
है” (87,25)। मेस्ये जैसे मिद्वांतकार वैज्ञानिक दर्शन की मभावना
को अस्वीकार करते हैं, दार्शनिक मिद्वांतों की विविधता को दार्शनिक
चिंतन की परम स्वतंत्रता की प्रामाणिक अभिव्यक्ति मानते हैं और पूर्ण-
मार्क्सवादी क्लासिकीय दार्शनिकों की आलोचना उनपर यह आरोप
लगाते हुए करते हैं कि दर्शन के एक विज्ञान की स्थापना करने के
उनके प्रयास आकाशवादी चिंतन की अव्यावहारिक कल्पनाव्यवस्था भाग्य
थे, जिन्हें इतिहास का बहुत अनुभव नहीं था। ऐसा है “प्रमाण” उस
दृष्टिकोण का, जो दार्शनिक ज्ञान की प्रगति में सश्रुति विज्ञान के
रूप में दर्शन के इतिहास को नकारता है और वैज्ञानिक विश्व-दर्शन की
मभावना में ही इन्कार करता है।

इस निरपेक्षायक प्रवृत्ति ने बहुत-से फासोगी, इनामकी और पश्चिम
जर्मन दार्शनिकों द्वारा दर्शन के इतिहास के अध्ययनों में अपनी धारणात्मक
अभिव्यक्ति वाली जो अपनी इस प्रवृत्ति को ‘दर्शन के इतिहास का
दर्शन’ करने के। मार्क्सवादी लोग को इस प्रवृत्ति का नेता माना जाता
है जो देकार्त सैबेनियस रिबो मानवशास्त्र माइमोन तथा दर्शन के
इतिहास की अवधारणा विधि पर अनेक निबन्धों के लेखक है। वेब
ह संघर्षशील और अनुपायिता से इनकी मुद्रा पात्र विचार एक
जिस कहता सैबेनियस और की ० मानवशास्त्र शास्त्र है।

मार्क्सवादी ‘दर्शन के इतिहास का दर्शन’ नाम से भ्रम या भ्रम
है इतिहास के दर्शन के दर्शन नहीं है। इस नाम के मन्वायक और
जिस के बहुत ज्ञान प्राप्त है परंतु और सर्वसाधारण दर्शन के इतिहास
दर्शन के इतिहास इतिहास है जो विज्ञान पर न परत जाती है

इतिहास के एक दार्शनिक सिद्धांत को विकसित किया। लेकिन ऊपर जिन सिद्धांतकारों का उल्लेख किया गया है, वे इस तथ्य के बारे में कोई चिन्तन नहीं करते, क्योंकि उनका सिद्धांत दार्शनिक ज्ञान के विकास के हेगेलीय सिद्धांत का उल्टा है। बात यह है कि हेगेल ने दर्शन के इतिहास की एकता-स्पष्टत अतिविरोधी एकता-के सिद्धांत की पुष्टि अपने युग के उस प्रधान विचार की असंगति को सिद्ध करके की, जिसके अनुसार दर्शन की अनेकानेक परस्पर-निषेधक प्रणालियों के बीच मूलन कोई सबंध नहीं है तथा वे दर्शन के विकास की एक, यद्यपि कि बहुविध प्रक्रिया के विभिन्न पहलू नहीं हैं। गेरु के दृष्टिकोण से, इसका अर्थ एक विज्ञान के रूप में दर्शन के इतिहास की संभावना को ही नकारना होगा। वह दावा करते हैं कि हेगेल के दर्शन का इतिहास "उसी तथ्य का उन्मूलन कर देता है, जिसे वह सिद्ध करने का दावा करता है" (60,59)।

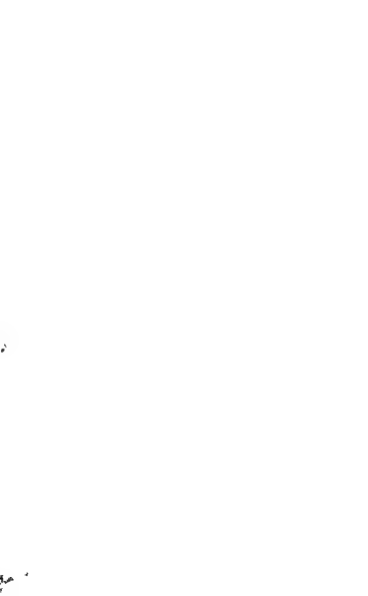
बुर्नेर के अनुसार, हेगेल का दर्शन का इतिहास "दार्शनिक विविधता की समस्या का निरकुश हल है" (40,193), क्योंकि हेगेल दार्शनिक सिद्धांतों की स्वायत्तता से इन्कार करते हैं और दर्शन के इतिहास को दर्शनों की वास्तविक विविधता के उत्तरोत्तर उन्मूलन की द्विजात्मक प्रक्रिया के रूप में चित्रित करते हैं। मोल्दस्मीद्त हेगेल पर "दर्शन के इतिहास की साम्राज्यवादी व्याख्या" (57a,40) का आरोप लगाते हैं, क्योंकि वह दार्शनिक प्रणालियों की निर्विवाद स्वतंत्रता का अतिश्रमण करते हैं और दर्शन की प्रत्येक प्रणाली का ऐतिहासिक रूप में निश्चित युग की आत्म-चेतना के रूप में वर्णन करते हुए उन्हें दार्शनिक ज्ञान के ऐतिहासिक विकास के अधीन करते हैं। आधुनिक 'दर्शन के इतिहास के दर्शन' के प्रवक्ताओं के लिए, जैसा कि हम देखते हैं, दार्शनिक सिद्धांतों के प्रति ऐतिहासिक दृष्टिकोण पूर्णतः अमान्य है।

लाम्बार्दी के अनुसार (देखिये 79), हेगेल ने न केवल प्लेटो के सत्य को, बल्कि अरस्तू के सत्य को भी अर्थ प्रदान करने की कोशिश की, जिसके फलस्वरूप वह सभी चिंतकों को मानव-ज्ञान के मंदिर में भगिनियों की गैलरी में योगदानकर्ताओं के रूप में प्रस्तुत करते हैं। परंतु हम मूर्त में यह बिल्कुल साफ है कि ये चिंतक हेगेल के प्रत्यक्ष

साधारण परिणाम के रूप में दर्शन (और सामान्यतः सामाजिक चेतना के किसी भी रूप) के बारे में इस दृष्टिकोण के मुकाबले में, जो मार्क्सवाद पर गलत ढंग से आरोपित किया जाता तथा उससे पूर्णतः अमबद्ध है, सभी गैर-दार्शनिक चीजों से दर्शन की स्वतंत्रता के प्रत्ययवादी मिद्धात को रखता है, जो इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या को अस्वीकार करता है। उदाहरण के लिए, बुन्नेर इन निष्कर्षों पर पहुँचते हैं, जब वह लिखते हैं "यदि हेगेल अपनी प्रणाली के घटकों के रूप में दर्शनों का पुनर्नामकरण करते हुए उनकी स्वायत्तता को नष्ट करते हैं, तो मार्क्स और भी आगे जाते हैं वह स्वयं दर्शन को दर्शन के रूप में उसकी स्वाभाविक स्वायत्तता से वंचित करते हुए नष्ट कर देते हैं। दर्शन, जो कभी सर्वोत्तम विद्या हुआ करता था, मानव के सामाजिक जीवन की अनुषट्टना में परिवर्तित हो जाता है" (40,194)। "दर्शन के इतिहास के दर्शन" के अन्य अनुयायियों की भाँति बुन्नेर अब भी सुदूर विगत के प्रवर्गों में सोचते हैं। वह दर्शन को एक महाविज्ञान के रूप में मानते हैं, जिसे "निम्नतर" वैज्ञानिक ज्ञान की उपेक्षा करने का हर अधिकार है। स्पष्टतः मार्क्सवाद दर्शन की इस व्याख्या को दृढ़तापूर्वक ठुकरा देता है, जो दार्शनिक ज्ञान के कारगर विकास में एक बाधा बन गयी है।

उल्लेखनीय है कि दर्शन की स्वायत्तता के मिद्धात को प्रत्ययवाद भी अस्वीकार करता है, अगर यह आत्मिक जीवन के अन्य रूपों (विज्ञान, कला) से दर्शन के सबंध और धर्म पर अपनी निर्भरता को स्वीकार करता है। अतः यह आश्चर्य की बात नहीं है कि बेल्जियन प्रत्ययवादी दार्शनिक अल्फ्रेन्स दे वाल्वान्स अपने लेख 'दर्शन और गैर-दर्शन' में दर्शन की परिभाषा "गैर-दार्शनिक अनुभव पर चिंतन" के रूप में करते हैं तथा "दर्शन और गैर-दर्शन के बीच अटूट सबंध" पर जोर देते हैं (96,6,12)। लेकिन इनमें वाल्वान्स दर्शन की एक ऐसी नव-थोममवादी अवधारणा पेश करते हैं, जो इसे धर्म में प्रत्यक्ष जोड़ देती है।

अतः, "दर्शन के इतिहास के दर्शन" की मैट्रिक्स धारणाएँ दर्शन के इतिहास की एकता, वैज्ञानिक दर्शन की संभावना तथा दर्शन के विभाग को अस्वीकार करती हैं। हमारे एक अनुयायी के अनुसार,



उपलब्धियों के निरन्तर अवमूल्यन के रूप में देखा जाता है। उदाहरण के लिए, हेनरी गुडए घोषणा करते हैं कि "एकमात्र निर्विवाद तथ्य यह है कि आज का विज्ञान कल के विज्ञान की अवमानना करता है, जब कि आज का दर्शन कल के दर्शन की अवमानना नहीं करता (59,111)। बेर्गसनियन जित्चेर मेर के अनुसार, दर्शन कभी भी कालातीत नहीं होता। "अरस्तू और देकार्त के भौतिकविज्ञान मर चुके हैं लेकिन उनके दर्शन फल-फूल रहे हैं" (81,19)। मेर "दर्शन के इतिहास के दर्शन" के समर्थक नहीं है। पर उनके विचार उस संप्रदाय के विचारों से काफी मिलते-जुलते हैं। "दर्शन के इतिहास का दर्शन" ऐसे बहुत-से वर्जुआ दार्शनिकों के विचारों को व्यक्त करता है, जिनका उसके समर्थकों के अपेक्षाकृत छोटे हलके से कोई संबंध नहीं है।

स्पष्टतः ऐसे तर्क विज्ञान के वास्तविक इतिहास का खंडन करते हैं। न्यूटन की यांत्रिकी की अवमानना नहीं की जाती, न ही प्राकृतिक विज्ञानों की अन्य वास्तविक उपलब्धियों की। यह दूसरी बात है कि विगत की वैज्ञानिक उपलब्धियों की जगह नयी उपलब्धियों ने ले ली है। इस तथ्य का मिथ्या निरूपण करते हुए और इस बात पर एकतरफा जोर देते हुए कि विगत में प्रस्तुत अनेक दार्शनिक प्रश्न अब भी अपना सामयिक महत्व बनाये हुए हैं, "दर्शन के इतिहास के दर्शन" के समर्थक दर्शन तथा विज्ञानों के बीच एक अभेद्य दीवार खड़ी करते हैं। मिसाल के लिए, पश्चिम जर्मनी के हेनरी रोमबाख, जो इस संप्रदाय से संबंध रखते हैं, यहां तक दावा करते हैं कि "दर्शन एक कालसापेक्ष परिघटना नहीं है वह काल के ढांचे में नहीं विकसित होता, वह स्वयं ही सभी आत्मिक घटनाओं के लिए बाह्य ढांचे की रचना करता है" (93,13)। इस तरह, "दर्शन के इतिहास का दर्शन" दर्शन का धर्मशास्त्र बन जाता है।

दर्शन के इतिहास और विज्ञान के विकास के बीच मौलिक अंतर को पूर्ण बनाते हुए गेरु इस प्रश्न का उत्तर देन (वेगन गुद्ध परिवर्त्य-नात्मक तर्क के द्वारा) का प्रयास करते हैं कि क्यों विज्ञान के रूप में दर्शन के इतिहास की वैधता हमें मंदिर का विषय रही है और आज भी है? वह हमें यकीन दिलाना चाहते हैं कि यह इस वजह से है कि हमें दर्शन पर विज्ञान में ऐसी बमौटिया लेकर लागू की गयी

ही है, जो हमेशा अपने विगत पर दृष्टिपात करता है। चूकि प्राचीन और बाद के दर्शन दोनों ही आज भी अपना महत्व बनाये हुए है, इसलिए उनके संस्थापक वस्तुतः हमारे समकालीन हैं। वर्तमान और विगत की प्रतिमुखता को, जो विज्ञान के इतिहास में इतनी स्पष्ट है, ऐसे वर्णित किया जाता है जैसे कि दर्शन में इसका बहुत कम महत्व हो। गेरु जोर देते हैं, "दर्शन और इसके इतिहास की अविभाज्यता इस इतिहास के तथ्य की एक आवश्यक विशेषता है" (60, 47)। लेकिन अगर दर्शन और इसका इतिहास वास्तव में अविभाज्य हैं और एक दार्शनिक प्रणाली को दूसरी से अलग करनेवाली सहस्राब्दि का कोई महत्व नहीं है, तो कालसापेक्ष वास्तविक प्रक्रिया के रूप में, मौलिक रूप से भिन्न सामाजिक परिस्थितियों में दर्शन का इतिहास कैसे संभव हो सकता है? "दर्शन के इतिहास के दर्शन" के दृष्टिकोण से एक ऐतिहासिक युग से दूसरे में सन्नमन का क्या महत्व है? यह इन प्रश्नों का उत्तर उत्कृष्ट दार्शनिक कृतियों की संख्या में वृद्धि का हवाला देकर देता है। काट की दुनिया में कोई हेगेल नहीं थे, लेकिन हेगेल की दुनिया में काट थे और इस तथ्य ने हेगेल के दर्शन को अनिवार्यतः प्रभावित किया। इस सबका अर्थ यह है कि सभी असाधारण दार्शनिक एक ही युग में नहीं होते। इस तथ्य को "दर्शन के इतिहास का दर्शन" एक मौलिक महत्व प्रदान करता है। लेकिन अगर विशद रूप से व्याख्या की जाये, तो यह तथ्य प्रत्येक दर्शन के कालनिरपेक्ष सारतत्व के बारे में निराधार दावे का पूरा-पूरा छड़न कर देता है। इस प्रत्ययवादी सिद्धांत को बनाने के अपने प्रयास में विचाराधीन धारा के अनुयायी दावा करते हैं कि दार्शनिक कृतियों के पाठको (या अध्येताओं) के लिए उनके लेखक समकालीन होते हैं, चाहे वे किसी भी काल में रहे हों। लेकिन यह दावा भी निराधार है।

यह समझना कठिन नहीं है कि विभिन्न दार्शनिक सिद्धांतों, उनकी अनवस्तु और रूप के मूल में निहित ऐतिहासिक तथ्यों का निषेध करने का अर्थ है विज्ञान के रूप में दर्शन के इतिहास की वैधता पर उगली उठाना। दार्शनिक सिद्धांतों के ऐतिहासिक मूल्यांकन में रहित दर्शन के इतिहास का अध्ययन स्वयं अपने ही मूलभूत उद्देश्य से

प्रकृति है। फिर भी देश के चरित्र, किसी दार्शनिक विद्वान के तैयारगियन गुणों का एक गुण को धर्मिष्ठता नहीं है, जिसे बिना यह देश के सभी चीजों में एक सच्चा दर्शन नहीं है। यह दर्शन के दार्शनिक इतिहास का अन्तर्गत विभाग है कि दार्शनिक विद्वान अपने गुण के बाद भी बहुत दूर बहुत से ज्ञान अन्तर्गत सत्य बनाते रहते हैं कि वे एक ऐसे गुण विभाग की उन्नति हैं। त्रिगुणों के सामाजिक विभाग में सहायता की।

देश की राह में, विज्ञान के रूप में दर्शन के इतिहास का प्रभाव वैसा ही है, वैसा कि काट का मुद्रागिष्ठ गुण गुण सन्निवृत्त कैसे सम्भव है? गुण अर्थात् वैज्ञानिक प्राकृतिक विज्ञान कैसे सम्भव है? काट ने, वैसा कि मुद्रागिष्ठ है, यह मान कर मुद्रागिष्ठ को कि "गुण" गणितशास्त्र और "गुण" प्राकृतिक विज्ञानों का अस्तित्व है और फिर उनके ज्ञानमीमासीय पूर्वधारों की राह की ओर आगे बढ़े। उनके उदाहरण का अनुसरण करने हुए देश दावा करते हैं "यह कहने का कि दर्शन का इतिहास अस्तित्वमान है, अर्थ अमल में केवल यह है कि विज्ञान के दर्शनो के अध्ययन में अर्थ में विद्यमान रहे हैं, जिनका उद्देश्य उम काल की दार्शनिक चिन्ता को उमके मौलिक अर्थ में पुनर्स्थापित करना रहा है, बसने यह मत लिया जाये कि अध्ययनागण उनके लेखकों को सम्भव है" (60,47)। काट ने गुण गणितशास्त्र और गुण प्राकृतिक विज्ञानों के अस्तित्व को अनुभूति तथा चिन्तन के प्रागनुभविक रूपों के अस्तित्व की कल्पना करके सिद्ध किया। गणितशास्त्र तथा प्राकृतिक विज्ञानों के बाद के इतिहास ने इस कल्पना का पूर्णतः खंडन कर दिया। तो भी, इतिहास में दर्शन की स्वतंत्रता से संबंधित प्रत्यक्षवादी विद्वान की रक्षा करने में गुरु दर-असल काट के प्रागनुभविक दृष्टिकोण की शक्तियों को ही दुहराते हैं।

गुरु अपने सिद्धान्त को "डायनोडैमैटिक्स" कहते हैं, जिसे वह

* प्राचीन यूनानी दर्शन में *dianoia* का अर्थ था "चिन्तन", "अवधारणा", "विचार"। प्लेटो के *Timaeus* में *dianoema* का अर्थ है "चिन्तन"। शापेनहार का *Dianoilogie* चिन्तन-क्षमताओं का विज्ञान है। गुरु इसी अर्थ में "डायनोडैमैटिक्स" का प्रयोग करते हैं।

हो सकते हैं। ऐसी स्थिति में यदि दर्शन वास्तुगत वास्तविकता के अन्वयन नहीं हैं तो फिर वे क्या हैं? बुन्नेर उन्हें मात्र "कला के विवर" कहते हैं (40, 198)। इस प्रकार, दार्शनिक मज्ञान की विषय के ब्यापक दर्शन में तथा दार्शनिक प्रणालियों की फीडबैक, राफाएल, चाड कोल्ड्स्की आदि की कृतियों में तुलना की जाती है। वेगक, दर्शन के प्रति इस "कलात्मक" दृष्टिकोण से यह स्पष्ट करने की आशा नहीं की जाती कि कौन-से दार्शनिक सिद्धांत सही हैं और कौन-से गलत। लेकिन सभाधान अत्यधिक सहज है। उसमें वास्तविकता की मौलिकता अनुभूति और दर्शन के बीच मूलभूत अंतर को मानने में इन्कार करना पड़ता है। दर्शन, जैसा कि विदित है, कलाकारों का मूल्य विस्तृत नहीं है। कवि के विपरीत दार्शनिक विचारों के रूप में नहीं, बल्कि धारणाओं के रूप में मज्ञान प्राप्त करने की कोशिश करता है। यदि अक्सर सहज दार्शनिक विचारों तक पहुँच जाते हैं, लेकिन दार्शनिक वास्तविकता रचनाओं का मूल्य नहीं करते। प्रतीत होता है कि इसी कारण से वेर आम तौर पर कलाकृतियों के साथ दर्शनों की तुलना का विरोध न करते हुए भी अत्यधिक सीधे दृष्टिकोण को मनोविज्ञान बनाने आवश्यक समझते हैं।

वेर के अनुसार, दर्शन को मध्य की आकाशा में अवलोकित नहीं देखा जा सकता, जो सभी मन्त्रे दार्शनिकों को प्रेरित करती हैं। यह आकाशा मन्त्र ऐसी आत्मगत मनोदशा नहीं है, जो दर्शनों की उस अन्तर्वस्तु को मन्त्रित करती है, जो वास्तविक तो है पर मन्त्री बर्दाश्त नहीं। समस्या वास्तव में यह है कि मध्य की इस सहज आकाशा की विनिश्चित निश्चित के रूप में प्रत्येक दर्शन को वैसे समझा जाये। लेकिन यदि बात ऐसी ही है तब स्पष्टतः दर्शनों की एक दृष्टि में तथा वैसे ही प्राकृतिक और सामाजिक विज्ञानों द्वारा प्रस्तुत आकाशों में तथा ऐतिहासिक अनुभव और व्यवहार में तुलना की जानी चाहिए, क्योंकि वेर केवल इसी तरीके से यह स्पष्ट किया जा सकता है कि विज्ञान सत्य रूप में यह या वह दर्शन व्यवस्था को समझता है। पर वेर टीक इसी चीज का अन्वयन कर देते हैं और यह दावा करते हैं कि वैज्ञानिक मन्त्रों में मूल्य विज्ञान और पूर्णतः स्वतंत्र दार्शनिक मन्त्रों का अन्वयन है और दार्शनिक मध्य विज्ञान में परे विशेष प्रकार के व्यवस्था पर आधारित

होता है। दर्शन का विषय समग्रतः सभी प्राकृतिक और सामाजिक विज्ञानों के विषय की एकदम विपरीत स्थिति में रखा दिया जाता है, जिसमें यह निष्कर्ष निकाला जाता है कि दार्शनिक को वैज्ञानिक ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती और वैज्ञानिक दार्शनिक खोजें करने में असमर्थ हैं। तर्कों का ऐसा परिवर्तन-प्रतिवर्तन गेरु के लिए आवश्यक है, ताकि वह वैज्ञानिक खोजों की उपेक्षा करने के दार्शनिकों के जिस अधिकार की घोषणा करते हैं उसे उचित ठहरा सके। यह समझना कठिन नहीं है कि इस "अधिकार" का निगमन विज्ञान के विकास सहित ऐतिहासिक विकास में दर्शन की स्वतंत्रता के बारे में एक मिथ्या पूर्वाधार से किया जाता है। गेरु के अनुसार, दार्शनिक सत्य और इसकी आकांक्षा के एक आधार का अस्तित्व है और यह अस्तित्व दार्शनिक की इच्छा से (पर उनकी चेतना में नहीं) स्वतंत्र है। इस स्थापना को उचित ठहराने के लिए वह दैनंदिन यथार्थ के विपरीत, जिसे वह वैज्ञानिक अध्ययन के एक विषय के रूप में देखते हैं, दार्शनिक यथार्थ की अवधारणा का निर्माण करते हैं। वह इस तथ्य की व्याख्या कि विज्ञान ने लंबे समय पहले सामान्य अनुभव की सीमाओं को पार कर लिया है, इस अर्थ में करते हैं कि ये सीमाएं क्रमशः बढ़ती जा रही हैं, लेकिन यह चीज सामान्य अनुभव को तथाकथित अधिवैज्ञानिक दार्शनिक यथार्थ के निकट नहीं लाती। यह मारा तर्क-वितर्क धर्मशास्त्रियों के इस दावे से मिलता-जुलता है कि उनके "अध्ययन" का विषय इहलोक नहीं है।

अतः गेरु दावा करते हैं कि दर्शन अपने को सामान्य यथार्थ में अलग कर लेता है और एक दूसरे, महान यथार्थ की ओर मुड़ता है। इसमें भी बढ़कर दर्शन का निर्माण इसी यथार्थ में मगधित है, जबकि ठोम सामान्य यथार्थ कठोर दार्शनिक आलोचना का विषय बन जाता है।

गेरु दावा करते हैं कि दर्शनों के बीच अंतरों को उस सामान्य यथार्थ के समझ सफाई देने की आवश्यकता नहीं है, जिसे दार्शनिक चिन्तन मदेहाल्पद समझता है। अतः सामान्य यथार्थ को न कि दर्शन को बुद्धि के समझ अपनी सफाई पेश करनी चाहिए। दर्शन सामान्य यथार्थ में यौनिक इसकी दूसरी ओर में उसके मजेप मार दार्शनिक यथार्थ की खोज करता है। सामान्य यथार्थ के विपरीत दार्शनिक यथार्थ दार्शनिक निर्णय में अटूट रूप में जुड़ा हुआ है, जो स्वतंत्र तो है लेकिन यादृच्छिक नहीं,

काँटिग इतिहास और इस प्रमाण (जहाँ तक कि आदर्श-इतिहास के लिए भी) एक नवीनार्थ पर आधारित है और यह ही दूसरा ईश्वर धर्म है।

ऐक्य के विना सम्मान्य यथार्थ ज्ञान, दुष्टियों द्वारा एक संकर रूप नहीं है। वह इस शास्त्र का इस रूप तक सम्पूर्ण करने है कि उनके परिणाम में वे सभी चीजें शामिल हो जाती हैं, जिनका दूर-दर्शन करना और महान् ज्ञान प्राप्त करना है। अब इस तथाकथित सम्मान्य यथार्थ के बारे में ज्ञान अनुभव या स्वाभाविक पर आधारित ज्ञान मिलता-जुलता है। और इस यथार्थ ज्ञान के विरोध में, जिस प्रति मानवजाति बहुत बाधारी है जिसके बिना आधुनिक मनुष्य अभिवृद्धि होती, यथार्थ में स्वतन्त्र आत्म-निर्भर समष्टि के रूप में प्रागनुभूतिक पूर्वाधारों के बगिये अपना निर्धारण करनेवाले विनय। वह जगत् के रूप में विरोधित महान् दर्शन गढ़े कर दिने जने है दुर्लभ इस अवधारणा को निरनुकारी यथार्थवाद करने है। प्रत्येक दार्शनिक प्रणाली की मौलिकता के विरुद्ध में मिश्री-जुनारी किसी चीज के रूप में कम में कम इस अर्थ में प्रस्तुत किया जाता है कि वह प्रत्यक्ष के एक वह जगत् को बनाना है। दार्शनिक मना की रचना भी करना है और उसका अवबोधन भी, जो उसके मनन का विषय है। यथार्थ की समस्याएँ, जिनका दर्शन अध्ययन करता है, दुर्लभ के अनुसार, प्लेटो के इद्रियगोचर विचार-जगत् के सदृश है, जो हर किसी को पटु में होनेवाली इद्रियगोचर वस्तुओं के जगत् का विरोध करना है। इस तरह, सभी महान् दर्शनों की मूलभूत समानता के बारे में अपने सभी दावों के बावजूद "दर्शन के इतिहास के दर्शन" के समर्थक भौतिकवादी प्रणालियों को अस्वीकार करने हैं तथा "प्लेटो को साइन" वाली प्रत्ययवाद को रखा करने है। वेगल, इसका अर्थ यह नहीं है कि वे प्लेटो के दर्शन का अनुसरण करने हैं। आधुनिक प्रत्ययवाद स्पष्ट प्लेटो के सिद्धांत को स्वीकार नहीं कर सकता, जिसकी रचना २००० साल पहले की गयी थी। और "दर्शन के इतिहास का दर्शन" इन अनिश्चित दार्शनिक यथार्थ को बोधगम्य विचारों के जगत् के रूप में प्रस्तुत करता है, चाहे उनकी सत्तामीयमयी स्थिति कुछ भी क्यों न हो।

मे एक विशिष्ट औपचारिकता ही प्रतीत होती है, क्योंकि वह उन अध्ययन-विधियों के मूल्यांकन को पूर्णतः अस्वीकार करती है, जो वह देखने के लिए लागू की जाती हैं कि वे वस्तुगत यथार्थ और तदनुग वस्तुगत सत्य को कैसे प्रतिबिम्बित करती हैं। इस संबंध में पॉप द्वारा दी गयी वैज्ञानिक वस्तुगतता की परिभाषा महत्वपूर्ण है। "हमें वस्तुगतता को उसके निश्चित ज्ञानमीमासीय अर्थ में समझा चाहिए, वस्तुगत वह है, जिसे मुख्यवस्थित चितन द्वारा विश्लेषित किया गया हो, जिसे प्रमवद्ध ढंग से पेश किया और समझा गया और जो दूसरों के लिए भी स्पष्ट हो सके। यह भौतिक तथा वैज्ञानिक विज्ञानों के बारे में सही है; यह इतिहास के बारे में भी सही है (92, 26)। अध्ययन की वस्तुगतता की तकनीकी माणों तक सीमितता, हालांकि वे बेदाक आवश्यक हैं, रिवेर को इस निष्कर्ष पर ले जाती है कि ऐतिहासिक (और सर्वोपरि, ऐतिहासिक-दार्शनिक अध्ययन अपनी ज्ञानमीमासीय वस्तुगतता के बावजूद आत्मगत है लेकिन यह "वैज्ञानिक आत्मगतता" है, जिसे "वैरी मतव्य की आत्मगतता" से, दूसरे शब्दों में, विवेकहीनता या अयोग्यता से गड़मड़ न करने चाहिए।

अनुसंधान के आत्मगत पहलू की उपेक्षा नहीं की जा सकती। लेकिन मूल बात इसमें नहीं है कि अनुसंधानकर्ता के आत्मगत दृष्टिकोण को स्वीकार या अस्वीकार किया जाता है, बल्कि इसमें है कि वस्तुगत सत्य और इसकी समीचीनी की मिडि के मार्ग को देखा जाये यानी मज्ञान के आत्मगत पहलू तथा आम तौर से मानव आत्मगतता की भौतिकवादी समझ रखी जाये। वस्तुतः इसी चीज को "दर्शन के इतिहास के दर्शन" के अनुयायियों में समी है, जो उन्हे दर्शन के इतिहास के प्रति आत्मगत दृष्टिकोण पर से जानती है, बावजूद इसके कि वे "ज्ञान-मीमासीय वस्तुगतता" की माणों का ईमानदारी से पालन करने हैं। वस्तुगतता का मिज्ञान अर्थात् व्यक्तित्व में भा का मिज्ञान "दर्शन के इतिहास के दर्शन" के लिए मुख्य अवधारणा है। प्रत्येक दर्शन की मुख्य अवधारणा सत्य निष्कर्ष करनवाले व्यक्ति की अतिनीय स्वनात्मकता की अभिव्यक्ति है, उसके स्वायत्त का एक माधन है। उदाहरणार्थ हेनरी सुडन दावा करते हैं "हमारी दृष्टि में कोई भी 'बाद' हमारे

के अनुसार, "देकार्तीयवाद, मानवज्ञानवाद, होमवाद और हेगलवाद हमें येन देकार्त, निक्कोला दे मानबाल, ओग्युस्त कोम और हेगल के विचारों का इलाका देने हैं" (50, 20)। उनकी राय में, हर एक ऐसे अकादमिक तथ्यों को देख कर चले हैं, जो सिद्ध करने हैं कि वे अकादमिक विचार की एक पूर्ण वैयक्तिक विधि हैं। वे भी कहते हैं कि आधुनिक विचारधारा में आगे बढ़ते हैं कि देकार्त, कोम और हेगल ने सामाजिक राज्य में काम किया कि उनके द्वारा वे कोई सामाजिक सामाजिक-लेखनिक आकादमिक नहीं करते हैं और कि उन्होंने अपने देश के लेखनिक अनुभव या वैयक्तिक विचारों को सामाजिक करने किया। लेकिन अकादमिक कार्यविधि के बारे में देकार्त का सिद्धांत कार्यविधि के कार्यविधि सिद्धांत को अकादमिक विचार धारा के आकादमिक सिद्धांत पर इलाका था।

कॉपी राइटिंग -

कहा जाता है" (92,57) । लेकिन स्पष्टतः वह इस चीज़ को नये गमभूतने कि दर्शन के इतिहास में सततता की अस्वीकृति भी मान्यता पर ले जाती है, जो दावा करता है कि दार्शनिक न तो अपने पूर्वजों से सीख सकते हैं, न ही अपने उत्तराधिकारियों को सिखा सकते हैं। स्वयं रिवेर भी वस्तुतः इस वजह से दार्शनिक समझवाद के विरुद्ध है (हालांकि वह स्वीकार नहीं करते हैं) कि वह समझवादियों की अनेक ही दार्शनिक समस्याओं की विरामन के विचार को अस्वीकार करते हैं।

विगत में, दर्शन के इतिहासकारों ने आम तौर से कहा कि नये दार्शनिकों ने हमेशा एक समान "शास्त्र" समस्याओं को प्रस्तुत और हल करने की कोशिश की थी। दर्शन के इतिहास का वर्णन विचारों तथा असमाधेय समस्याओं के एक बंद चक्र के रूप में किया जाता था। इस परंपरागत अवधारणा के विपरीत, जिसकी भ्रांतिपूर्ण प्रकृति को हेरेर ने पहले ही प्रकट कर दिया, "दर्शन के इतिहास का दर्शन" सामान्य अस्वीकार करता है कि विभिन्न दर्शनों द्वारा विवेचन दार्शनिक समस्याओं में कोई समानता है। एक अधिभूतवादी छोर से दूसरे पर, दार्शनिक समस्याओं की सामान्यता में उनके "विनिश्चीकरण" का अथवा जैसा कि इतानकी अस्तित्ववादी निकोला अब्बात्यानो करते हैं, उनके "वैयक्तिकीकरण" पर इस छद्मता को कैसे स्पष्ट किया जाये? इस प्रश्न का उत्तर उपर्युक्त विवरण में सुगुप्त है। "दर्शन के इतिहास का दर्शन" वैज्ञानिक दर्शन के विचार पर हमला करता है, जिसकी तथा पूर्व-मार्क्सवादी दर्शन की एक प्रगतिशील विशेषता है। इस दार्शनिक स्कूल की दृष्टि में (और अधिकांश आधुनिक पूर्व-दार्शनिक विद्वानों की दृष्टि में) दर्शन तथा वैज्ञानिक दृष्टिकोण में कोई भेद नहीं है। "विज्ञानवाद" के विनाशकारी मर्त्य का घरो काट है, जिसमें एकतरफा वैज्ञानिक विशेषीकरण के बहुत नकारात्मक परिणामों की आलोचना तथा सामान्यतः वैज्ञानिक विश्व-दृष्टि के रूप में विज्ञान के अस्तित्व की अस्वीकृति का एक अत्यंत परम्परा विशेषीकरण प्रकट होता है। अब मार्क्सवाद के विनाशकारी आधुनिक पूर्व-दर्शन का अर्थ वैज्ञानिक दर्शन की अक्षयता, वैज्ञानिक विश्व-दृष्टि की अस्वीकृति में छाया डालना है और जो है कि मार्क्सवाद की अनिवार्यता की कृति

अस्वीकृति सामान्यतः ऐतिहासिक अनिवार्यता की निषेधवादी अस्वीकृति में व्यक्त होती है।

रिकेर अपने को दार्शनिक समस्याओं की ऐतिहासिक निरंतरता की अस्वीकृति तक ही सीमित नहीं करते। वह दार्शनिक समस्याओं के किसी भी समाधान पर ऐसे हमला करते हैं मानो यह दर्शन का कार्य न हो। दर्शन केवल प्रश्नों को पेश करता है, इसे उनका उत्तर नहीं देना चाहिए। इसलिए एक दार्शनिक की मौलिकता और रचनात्मक प्रतिभा उन प्रश्नों के उत्तर में नहीं व्यक्त हो सकती, जिन्हें उसके पूर्ववर्तियों ने पेश किया था। उसकी प्रतिभा केवल इस चीज में व्यक्त होती है कि वह समस्याओं को नये ढंग से पेश करता है और उत्तर कम महत्वपूर्ण तथा गैर-दार्शनिक व्यक्तियों से आते हैं।

स्पष्टतः दर्शन के विकास में समस्या को सही रूप में पेश करना बड़ा महत्व रखता है। सुविदित है कि विद्वत् की एकता, मूलतत्त्व, भूतद्रव्य की स्वयंति, सत्य की समीचीनता आदि के बारे में प्रश्नों को पेश करना बिना महत्वपूर्ण है। एक बड़ी हद तक दर्शन का विशिष्ट स्वयं इस चीज में उत्पन्न होता है कि यह ऐसी नयी समस्याओं को पेश करता है, जिनपर पहले कोई ध्यान नहीं दिया गया था और जिनके समाधान के लिए हमेशा आवश्यक वैज्ञानिक आविष्कार उपलब्ध नहीं होते हैं। अब यह माना है कि दार्शनिक समस्याएँ पेश करने के तरीके में ही मज्जा का विकास निहित है और यहाँ अगर स्वयं उत्तर महत्वपूर्ण नहीं है, तो बहरहाल यह उम्मांग पहुँचने के सम्भव मार्गों की ओर मचेता है। लेकिन दर्शन न केवल प्रश्नों को पेश करता है बल्कि यह उनका उत्तर भी देता है। यह और बात है कि ये उत्तर जैसा कि दर्शन का इतिहास प्रमाणित करता है अक्सर बहुत अवैज्ञानिक थे। फिर भी यह चीज हमारे लिए आधार नहीं प्रस्तुत करती कि उनके महत्व को कम करके आका जाये। अगर इन उत्तरों में भ्रम का एक अंग भी है तो भी यह प्रगति है। दार्शनिक समस्याएँ किसी भी विज्ञान-विशेष के विशिष्ट प्रश्नों से भिन्न होती हैं क्योंकि उनका हल विज्ञान व्यवहार तथा ऐतिहासिक अनुभव द्वारा प्रस्तुत बहुविध आविष्कारों की मांग करता है और अब यह किसी विशिष्ट प्रयोग पर मौलिक आविष्कारों तथा वैज्ञानिक पूर्वाधारों पर आधारित नहीं हो सकता।

“दर्शन के इतिहास का दर्शन” केवल वैज्ञानिक दर्शन को मान्य तथा आवश्यकता में ही इन्कार नहीं करता। पर वस्तुओं के दर्शन में सैद्धांतिक अंतर्दृष्टि के उच्चतम रूप की शक्ति में अधीनस्थ दर्शनों की (स्पष्टतः अवैज्ञानिक प्रत्यक्षवादी दर्शन की) प्रशंसा नहीं। वस्तुतः अवैज्ञानिकता की यह पूजा, जिसे सैद्धांतिक विवेक को “प्रामाणिक अभिव्यक्ति के रूप में देना” किया जाता है, सैद्धांतिक रूप के उच्चतम रूप विज्ञान को नीचा दिखाने का प्रत्यक्षवादी प्रयास है।

देखिए कि यह इस बात का आरोप लगाने है कि उन्होंने अधिभूत (दर्शन) के महत्त्व को विज्ञान होने की उसही प्रशंसा में प्रकाश में ला दिया है। पर देखें कि धारणा के अनुसार, अपने अधीनस्थ दर्शन के बावजूद सभी अधिभूतवादी प्रमाणित शास्त्रों में मान्य हैं। यह सिद्धांत देने है कि वह लोग जो एक दर्शन को दूसरे दर्शन पर महत्त्व प्रदान करती हैं, इसके सभी निर्णयों में नहीं हैं कि वह एक ही दर्शन में निर्णय होती हैं। जिसने हमारे अपनी अधीनस्थ दर्शन को प्रमाणित नहीं है।

नि भरते हुए और मजान तथा मानवजाति के आत्मिक जीवन के एक
 पक्ष की हैमियत में दर्शन की विशिष्टता का विशदीकरण करते हुए
 कि और उनके अनुयायी दर्शन के महत्व को विवादास्पद बनाते हैं व
 ज्ञानिक दार्शनिक ज्ञान के आदर्श से इन्कार करते हैं जिसे दर्शन के
 पूर्ण इतिहास ने जन्म दिया। लेकिन स्वयं "दर्शन के इतिहास के
 दर्शन" को दर्शनो के ऐसे निर्माताओं के पूर्वग्रहपूर्ण दृष्टिकोण में ऊपर
 उठनेवाले एक मन्वे विज्ञान के रूप में देखा जाता है, जो सभी अन्य
 दर्शनो का वस्तुगत रूप में मूल्यांकन करने में असमर्थ है। बुन्नेर के
 अनुसार, "ऐतिहासिक अध्ययन के विषय को एक विषय ही रहना
 चाहिए और यह गुण इतिहासकार की निष्पक्षता द्वारा प्रत्याभूत होना
 चाहिए। विधि की यथातथ्यता माग करती है कि दर्शनो की जाच ऐसी
 बाह्य वस्तुओं के रूप में की जानी चाहिए, जिनपर इतिहासकार द्वारा
 शान्तिपूर्वक मनन किया गया हो" (40,184-85)। इस तरह "दर्शन
 के इतिहास के दर्शन" को दार्शनिक ज्ञान के इतिहास में एक अतिरिक्त
 स्थान दिया जाता है। यह कथित रूप में एक निष्पक्ष तटस्थ निर्णयकर्ता
 है। बुन्नेर के अनुसार, दर्शन के इतिहासकार को न तो उस विचार-
 प्रणाली का समर्थक, न ही विरोधी होना चाहिए जिसका वह अध्ययन
 करता है। किसी दर्शन-विशेष में लगाव दर्शन के इतिहासकार को उन
 प्रतिपाद्यों की उपेक्षा करने को विवश करता है जिनपर यह दर्शन
 शत्रु पाने में असमर्थ है तथा उसे अध्ययन के विषय के प्रति आलोचनात्मक
 रूप में वृत्ति करता है जो अध्ययन के लिए इतना महत्वपूर्ण होता है।
 इस दृष्टिकोण में किसी दार्शनिक विद्वान के प्रति अनुशक्ति का अर्थ
 है उस विद्वान के प्रति आलोचनात्मक दृष्टिकोण तथा सभी दूसरे
 विद्वानों के प्रति भी पूर्वाग्रहपूर्ण रूप अपनाना। इस संबंध में बुन्नेर
 19वीं सदी के मध्य के दर्शन के इतिहासकार एडमंड डोरे का इशारा
 देते हैं जिन्होंने लिखा "दर्शन को समझने के लिए यह आवश्यक
 है कि हमारे लिए वह पराया हो ताकि हम उसपर जाइए व विचार
 कर सकें" (40,185)।

यह भी बात स्वतः स्पष्ट है कि वैज्ञानिक वस्तुगतरता व बजाय अपनी
 व्यक्तिगत भावों, रुचियों और दृष्टिकोणों में निर्दिष्ट ज्ञानवाना अनुस-
 धानकर्ता मण्वा अनुसंधानकर्ता नहीं हो सकता। वैज्ञानिक मनुविचारम

ना की अस्वीकृति नहीं है। वह उतना दार्शनिक नहीं है जितना कि अधि-
 दार्शनिक। उसकी दार्शनिक स्थिति "दर्शन के इतिहास का दर्शन"
 या दर्शन का दर्शन यानी दर्शन के इतिहास का दार्शनिक मिश्रण है।

इस प्रकार, "दर्शन के इतिहास के दर्शन" का आलोचनात्मक
 विश्लेषण यह निष्कर्ष निकालने की अनुमति देता है कि यह दर्शन के
 इतिहास की एक प्रत्यक्षवादी व्याख्या है। जिस अपराधरता की इतने जोर-
 शोर से घोषणा की जाती है, वह अपेक्षित ढंग से छद्म-अपराधरता
 अर्थात् प्रच्छन्न बुर्जुआ पक्षधरता निकलती है। इस तरह की पक्षधरता
 का वास्तव में वैज्ञानिक वस्तुगतता से लेनामात्र मेल नहीं है। हम देख
 चुके हैं कि "दर्शन के इतिहास के दर्शन" का एक निश्चित विचार-
 धारात्मक कार्य है। दर्शन के इतिहास की बहुवादी व्याख्या आम तौर
 से सामाजिक विकास के बहुवादी स्वरूप को पुष्ट करने का प्रयास
 भी है। पूंजीवाद से समाजवाद में अनिवार्य मन्त्रमण के चारे
 में सिद्धांत के झुकावने में यह विचारधारात्मक निष्कर्ष "दर्शन के
 इतिहास के दर्शन" में केवल अव्यक्त रूप से ही नहीं विद्यमान है।
 मार्तियल गेर ने १९६८ में १४वीं विश्व दर्शन कांग्रेस में इससे चारे
 में प्रत्यक्ष चर्चा की।*

अपने सभी अति-ऐतिहासिक दावों के बावजूद आधुनिक बुर्जुआ
 'दर्शन के इतिहास का दर्शन' अतर्कबुद्धिवाद की ओर खिंचनेवाले
 आधुनिक प्रत्यक्षवादी दर्शन में प्रचलित वास्तविक स्थिति की ऐति-
 हासिक रूप से निश्चित आत्मगतवादी अभिव्यक्ति है। दर्शनों की अ-
 रात्रवता को उचित ठहराना आधुनिक बुर्जुआ दर्शन की एक मुख्य
 विशेषता है। अत आश्चर्य नहीं कि विचाराधीन स्कूल के प्रतिनिधि
 दर्शन के बहुवाद के साथ-साथ "दर्शन के इतिहास के दर्शनों" की
 किसी भी बहुलता के अस्तित्व को पूर्णतः उचित मानते हैं।

बुर्जुआ दर्शन का संकट, विचारधारात्मक मभ्रांति, सत्य के लिए
 भावावेग का अभाव जिससे विगत के महान दार्शनिक ओत-प्रोत

* दर्शन के अतर्कबुद्धिवादी इतिहास के अभ्युपगम' शीर्षक लेख
 में उनकी रिपोर्ट का आलोचनात्मक ढंग से विश्लेषण किया गया है
 (31)।

दार्शनिक प्रणाली का द्विधात्मक-भौतिकवादी विचार

मार्क्सवाद मार्क्स के विचारों और
शिष्यों की प्रणाली है।

ब्ला० इ० लेनिन

मैं पहले ही उल्लेख कर चुका हूँ कि मार्क्सवाद का वैज्ञानिक-
दार्शनिक विश्व-दृष्टिकोण शब्द के पुराने, परंपरागत अर्थ में दर्शन
का निषेध है यानी यह दार्शनिक ज्ञान की एक ऐसी पूर्ण प्रणाली का
निर्माण करने के किसी भी प्रयास का निषेध है, जिसने अपने विषय
का सामोपाग अध्ययन कर दिया हो और जो सज्ञान और सामाजिक
जीवन के सभी अनुवर्ती विकास से स्वतंत्र हो। यह एक ठोस, द्विधात्मक-
भौतिकवादी निषेध है, जो दर्शन में उस जाति की विशिष्टता को
प्रकट करता है, जिसे मार्क्स और एंगेल्स ने द्विधात्मक तथा ऐतिहासिक
भौतिकवाद यानी दर्शन की एक ऐसी प्रणाली का निर्माण करते हुए
सपन्न किया, जो विगत के सभी दर्शनों से मौलिक रूप से भिन्न है।

मार्क्सवाद के एक सिद्धांत अथवा सघटक अंग को दूसरे के मुकाबले
में रखने के बर्जुआ और सरोधनवादी प्रयासों की अपनी आलोचना
में लेनिन ने हमेशा जोर दिया कि मार्क्सवाद अष्टाद वैज्ञानिक प्रणाली
है। यह बहुत महत्वपूर्ण बात मार्क्सवादी दर्शन के बारे में भी सही
है, लेकिन न तो इसके बर्जुआ आलोचक, न ही कुछ (सचमुच बहुत
असंगत) मार्क्सवादी इसे समझते हैं। यह बता देना ही काफी है
कि २०वीं सदी के प्रारंभ में दर्शन के प्रति मार्क्सवादी रुख की प्रायः
नकारात्मक रुख के रूप में व्याख्या की जाती थी। मिसाल के लिए,
कार्ल काउत्स्की ने लिखा "मैं मार्क्सवाद को एक दर्शन के रूप में
नहीं, बल्कि एक इन्द्रियानुभविक विज्ञान, समाज के एक विशिष्ट विचार
के रूप में देखता हूँ" (47,2,452)* । मार्क्सवाद के दार्शनिक मूल

* कार्ल काउत्स्की की यह अस्वीकृति कि मार्क्सवादी दर्शन का
अस्तित्व है, एक इन्द्रियानुभविक "वस्तु" के रूप में प्रस्तुत होती

मिद्धातो की इस अमगत "समझ" को याद रखना महत्वपूर्ण है, क्योंकि आज इसे फ्रैकफुर्ट सामाजिक अध्ययन स्कूल के मिद्धातकारों द्वारा पुनरुज्जीवित किया गया है, जो मार्क्स के सिद्धांत की प्रामाणिक व्याख्या (या उनके ही शब्दों में, "पुनर्निर्माण") पेश करने का दावा करते हैं। उदाहरणार्थ, आधुनिक टुटपुजिया-बुर्जुआ बुद्धिजीवियों के बीच बहुत प्रभावशाली हर्बर्ट मार्कुजे काउल्स्की की भावना में घोषण करते हैं कि "मार्क्सवाद एक आर्थिक न कि दार्शनिक प्रणाली है" (82,103)। मार्क्स की उन कृतियों के बारे में, जिन्हें उन्होंने उस काल में लिखा था, जब कि वह अभी अपने सिद्धांत का निर्माण शुरू ही कर रहे थे, जब कि मार्क्सवाद की दार्शनिक समस्याएं सर्वोपरि महत्वपूर्ण थीं, मार्कुजे का विचार इस प्रकार है: "यहां तक कि मार्क्स की प्रारंभिक रचनाएं भी दार्शनिक नहीं हैं। वे दर्शन के नियंत्रण को व्यक्त करती हैं, हालांकि वे अब भी उसे दार्शनिक भाषा में करती हैं" (83,258)।

मार्क्सवाद के कुछ आलोचक (उदाहरणार्थ, जा हिप्पोलित और जान मवेज़ बाल्वेज़) मार्क्सवादी राजनीतिक अर्थशास्त्र तथा वैज्ञानिक समाजवाद की दर्शन में मूलतः भिन्न मिद्धातों के रूप में उल्लेख करते हुए मार्क्सवाद की व्याख्या केवल एक दर्शन के रूप में करते हैं। इसके विपरीत, दूसरे दम बात का हवाला देते हुए कि मार्क्सवाद परंपरागत दर्शनों, शब्द के पुराने अर्थ में सामान्यतः दर्शन का नियंत्रण करता है, मार्क्सवादी दर्शन के अस्तित्व को मानने में इन्कार करते हैं। मेरिन

है। अब बुर्जुआ दर्शनों के साथ मार्क्सवाद के "एकीकरण" के गिलाफ़ उन्हें बर्दाश्त आगति नहीं है। वह स्वयं इतिहास के भौतिकवादी विचार की व्याख्या प्रत्यक्षवाद की भावना में करने की कोशिश करते हैं। एक सामाजिक-जनवादी के इस प्रश्न का कि क्या मार्क्सवाद को मान्यवाद के साथ "एकीकृत" किया जा सकता है, काउल्स्की ने उत्तर दिया "शायद यह सिद्धांत प्रत्यक्षवादी दर्शन में मेशमात्र भेज नहीं सता, मेरिन यह मान के गज्ञान-मिद्धात का विरोध नहीं करता" (74, 2,452)। यह गिद्ध करता है कि काउल्स्की ने इस तथ्य की उल्लेख की कि मान्य का दर्शन प्रत्यक्षवादी था।

मार्क्सवाद के विरोधी इस निषेध के दृढ़वादी स्वस्व को मानते हैं। मार्क्सवाद की इस विज्ञान-विरोधी व्याख्या की तथा पूर्ववर्ती दर्शनो के प्रति मार्क्सवादी दृष्टिकोण को समझावश्यकता निम्नलिखित प्रश्न पेश करती है परंपरागत मार्क्सवादी निषेध का क्या अर्थ है? एक प्रणाली के रूप का मार्क्सवादी विचार क्या है?

जब मार्क्सवाद परंपरागत दर्शनो का निषेध करता है तब अर्थ यह है कि वह दर्शन को गैर-दार्शनिक (और विशेष रूप से हारिक) कार्यकलाप तथा गैर-दार्शनिक अध्ययन के मुकाबले के तथ्य का निषेध करता है, जो इन सभी दर्शनो के लिए है। अतिमरलोकण की गलती से बचने के लिए हमें ध्यान चाहिए कि यह मुकाबला, जो सबसे पहले तर्कबुद्धिवादी विविष्टता है और जिसकी पूर्व-मार्क्सवादी भौतिकवादियों तथा भवदादी दार्शनिकों द्वारा कुछ आलोचना भी की गयी, दार्शनिक गैर-दार्शनिक के बीच स्पष्ट भिन्नताओं को दर्ज करता है। ये भिन्नताएं छापी बड़ी हैं, पर दार्शनिक प्रणालियों के प्र उन्हें निरपेक्ष बना दिया तथा मूर्त भिन्नता में निहित तथ्य घटक को निकाल दिया। लेकिन भिन्नता और तादात्म्य दृढ़ता बनाती हैं और इस तरह में ये दोनों ही इस सहसंबंध के पहलू हैं। कोनराड रिमंड्ट को एंगेल्स के पत्र में उद्धृत उक्त उपयोग करते हुए कहा जा सकता है कि पुरख और स्त्री के बीच की वास्तविकता का निहितार्थ उनका वास्तविक तादात्म्य विषयमा में मेव के वृत्त की भिन्नता मुस्पष्ट और बहुविध होने के अर्थहीन बयन प्रणीत होती है, क्योंकि यह उनमें किसी ठोस को नहीं दर्शाती। इसका अर्थ यह है कि शब्द "मुकाबला" तमक भौतिकवाद में नहीं निकाला जा सकता। इसके बावत इसे दृढ़ात्मक ढंग में समझने तथा इसके अदृढ़ात्मक नामशूर करने की है, जो प्रायः पूर्णतः नकारात्मक है। मूलतः निषेध और अमूर्त निषेध के बीच भिन्नता की अधिक सामग्री की ठोम अभिव्यक्ति है।

पूर्व-मार्क्सवादी दर्शन में गैर-दार्शनिक और दार्शनिक का

अपनी अतिरज्जता के बावजूद निश्चित ऐतिहासिक सीमाओं में उचित था। लेकिन १९वीं सदी में यह कालदोष बन चुका था। एक ओर, दर्शन ने महसूस किया कि अब यह सामाजिक उथल-पुथलों का निष्क्रिय प्रेक्षक बिल्कुल नहीं रह सकता। दूसरी ओर, महान वैज्ञानिक खोजों ने प्रामाणिक ढंग से मिट्टी कर दिया कि दर्शन के लिए गैर-दार्शनिक अध्ययन बड़े महत्वपूर्ण हैं। दार्शनिक बुद्धि ने महसूस करना शुरू किया कि यह शुद्ध, परम तथा आत्ममूल्यांकनकारी चिंतन के रूप में असंगत इद्रियानुभविक यथार्थ से ऊपर नहीं है। हर गैर-दार्शनिक चीज से दर्शन की स्वतंत्रता का भ्रम टूट गया। युवा मार्क्स ने अपनी प्रारंभिक कृतियों में लिखा, "दार्शनिक खुशियों की भांति जमीन से नहीं निकलते, वे अपने समय, अपनी जाति की उपज होते हैं, जिसका अतिमूर्ख, मूल्यवान और अदृश्य अमृत दर्शन के विचारों में संचेदित होता है। वही भावना, जो मजदूरों के हाथों से रेलवे का निर्माण करती है, दार्शनिकों के मस्तिष्कों में दार्शनिक प्रणालियों का निर्माण करती है" (1,7,195)।

अतः गैर-दार्शनिक यथार्थ के प्रति दार्शनिक उपेक्षा का विरोध करते हुए मार्क्सवाद गैर-दार्शनिक मिट्टात तथा उन सभी चीजों के विरुद्ध व्यावहारिक राजनीतिक संघर्ष के माध्यम से दर्शन की एकना के जरिये इसके रचनात्मक विकास की ऐतिहासिक संभावनाओं को प्रकट करता है, जिसकी दर्शन ने अधिक से अधिक गिरा कल्याणमक ढंग में निंदा की। मार्क्स ने व्याख्यात्मक ढंग से लिखा "अब तक दार्शनिकों के पास अपनी संज्ञा में सभी पहेलियों का हल था और बुद्धिहीन दुनिया को केवल अपना मुँह भर खोलना था ताकि पूर्ण ज्ञान के भूने हुए तीनगों को गल्ल मचे" (1,3,142)। मार्क्स मानवजाति की वास्तविक समस्याओं के प्रति अपने आप में बड़ और आत्म-अनुपुष्ट दर्शन के कल्याणमक दृष्टि-कोण की निंदा करते हैं। वह मानवजाति के भविष्य के बारे में कल्याणमक विचारणा में इन्कार करते हैं तथा पूँजीवादी यथार्थ की अपनी आलोचना का उपयोग नियममग्न ऐतिहासिक विकास के अनुसार भविष्य के संघर्ष की खोज के लिए करते हैं। मार्क्स यथार्थ की अपनी आलोचना को यथार्थ में स्वतंत्र शक्ति के रूप में नहीं मानते। उन्हें, वह इन आलोचना को वर्तुआ समाज में सर्वज्ञान के उभरने में निमित्त बनने से

मोड़ते हैं। इस सखरता की स्थिति के वैज्ञानिक महत्व को परिभाषित करते हुए मार्क्स कहते हैं "हम समार के सामने मताग्रहियों की तरह कोई बना-बनाया नया मिडाल नहीं रखते ये रहा मर्य, बम इसके सामने नमस्कार हो जाइये। हम स्वयं समार के ही मिडालों के आधार पर गये मिडालों को विरमिद करते हैं" (1.3,144)।

मार्क्स के ये मिडाल फायरबाख पर उनकी अतिय स्थापना के मही अर्थ को अधिब स्पष्ट बना देते हैं। दार्शनिकों ने केवल दुनिया का विभिन्न रूपों में स्पष्ट करने की कोशिश की, जब कि कार्य इसे बदलन का है। इस स्थापना की नाना गैर-मार्क्सवादी व्याख्याओं का विराध करने के लिए निम्नलिखित बात पर जोर देना आवश्यक है। मार्क्स मर्या की दार्शनिक व्याख्या की आवश्यकता को अस्वीकार नहीं करत। वह दर्शन के कार्य को केवल अस्तित्वमान चीजों की व्याख्या नर सीमित करने के विरोधी है, क्योंकि ऐसा आत्म-प्रतिबध दर्शन का यथार्थ व अभुन रूपानरण के लिए मधर्ष के मुकाबले में रक्षता है। अतः इस स्थापना का मही अर्थ एक निरपेक्ष आदेश है कि दर्शन का दुनिया के वास्तविकी रूपानरण की आवश्यकता की वैज्ञानिक पूर्ण का आधार बनाया जाये।

उपरोक्त दर्शनों के मार्क्सवादी निपेक्ष का दूसरा मौलिक पहलू, ऐसा है वहन हो बनाया जा चुका है दर्शन को यथार्थ के गैर-दार्शनिक अध्ययन व मुकाबले में रखने की अस्वीकृति है। विज्ञान के इतिहास में स्पष्ट है कि ऐसा अध्ययन हमेशा अपूर्ण ही बना रहता है, इसके पीछे यथार्थ की मिके मीटे नीर पर ही प्रकट करते हैं। इस बीच व पूर्व-मार्क्सवादी दर्शन ने अपना सधय सजान के अनुबर्ती विकास में स्वयं अतिय ज्ञान की प्रणाली के निर्माण में देखा। यह पूर्णतः साफ है कि दर्शन ने प्राकृतिक विज्ञानों और इतिहास के विरोधी निरपेक्ष ज्ञान व इस आदर्श को, चाहे वह चिन्ता ही विरोधभासी क्यों न हो स्वयं विज्ञान में विषय बेमक सामान्य विज्ञान में नहीं, बल्कि उमर इतिहास-निर्धारित रूप में। डेड हठार में अधिक सतों की अवधि में व कबन दार्शनिक बल्कि गैर-दार्शनिक वैज्ञानिक भी युक्तिव की रणनीति को सर्वदा पूर्ण अनुभव में सर्वदा स्वयं तथा और आगे विकास की आवश्यकता में सर्वदा रहित स्वयंनिर्दिष्टों की प्रणाली के

ठोस परिभाषा की ओर अग्रसर होता है और इस तरह प्रवर्गीय परिभाषाओं की विकसमान प्रणाली बनाता है। हेगेल के अनुसार, "वह सही रूप, जिसमें सत्य अस्तित्वमान है, केवल उसकी वैज्ञानिक प्रणाली ही हो सकती है" (64, 2, 6)। इस प्रकार, हेगेल दार्शनिक प्रणाली की एक नयी अवधारणा पर पहुँचने हैं; वह इस अवधारणा की उन विशिष्टताओं में इन्कार करते हैं, जिन्हें उनके पूर्ववर्तियों ने मथटक अगो के रूप में स्वीकार किया था।

हेगेल इस धारणा पर भी काबू पा लेने का प्रयास करते हैं, जिसमें अनुसार दार्शनिक प्रणाली एक प्रारम्भिक अस्त्युपगम में निगमन की जाती है। हेगेल के 'तर्कशास्त्र' में प्रवर्गों की प्रणाली मात्र निगमन का परिणाम नहीं है, बल्कि निगमन को विकास की दम्पुगन प्रक्रिया के पुनरुत्पादन की विधि के रूप में देखा जाता है, जिसकी व्याख्या ताल्विक प्रत्यय के आत्म-विकास के रूप में की जाती है, जो विरोध-तत्त्व बन जाता है। अब हेगेल के अनुसार, एक दार्शनिक प्रणाली का अन्तिम परिणाम इसका आरम्भ है, पर जिसमें अपना विकास, फैलाव और कार्यान्वयन पूरा कर लिया है। इसमें यह निष्कर्ष निकलता है कि सभी पूर्ववर्ती दर्शनों को ऐतिहासिक रूप में माफ़ार हो रहे सन्ने दर्शन की प्रणाली के चरणों के रूप में माना जाना चाहिए। हेगेल के शब्दों में, "अब दर्शन विकसमान प्रणाली है और वैसे ही दर्शन का इतिहास भी" (64, 13, 42)। विकसमान प्रणाली के रूप में दर्शन (और दर्शन के इतिहास) की यह अवधारणा दार्शनिक ज्ञान के विकास में हेगेल का अगाधारण योगदान है।

तो भी, विकसमान प्रणाली की अवधारणा को अपने दर्शन पर लागू करने में इन्कार करने हुए हेगेल उस परंपरा में आना जाता नहीं चाहते, जिसकी उन्होंने टीका ही आलोचना की थी। हेगेल ने यह दावा करते हैं उनका ऐतिहासिक युग मानवजाति के दार्शनिक विकास में अन्तिम अवस्था है, अपने सिद्धांतों के साथ इस अन्तिमोपगम को ही उचित ठहराया। हेगेल के प्रत्ययवाद ने उनकी इष्टावस्था विधि और अर्थव्यवस्था की प्रणाली के बीच अन्तिमोपगम को पूर्वनियमित किया, जिसका तर्कसंगत दर्शन के विकास की सीमित अन्तिमोपगम व्याख्या था। हेगेल के अनुसार दर्शन दिव्य जगत् की अभिव्यक्ति है और इसका

और व्यवस्थापन में जगती हुई नहीं दिया जा सकता। यह प्रणाली है कि मगर एक एकीभूत प्रणाली नहीं है, यह प्रणाली है, यह एक वस्तु नहीं है, बल्कि यह मगर के गुणात्मक रूप में विभिन्न अंशों के मजान पर आधारित दार्शनिक सामान्यीकरण है। यह सामान्यीकरण केवल नहीं मजान होता है, जब यह नूतन ज्ञान का सदन न हो।

एक प्रणाली के रूप में मगर की अवधारणा विचित्र होती, बदलती रहती है, उसमें संशोधन होने रहने है, इसमें कोई जड़भूत-वादी सिद्धांत नहीं निहित होने। हमारे दृष्टि में, एक एकीभूत प्रणाली के रूप में मगर को स्वीकार करने का अर्थ इस तथ्य को स्वीकार करना है कि विश्व-प्रणाली का मजान कभी पूर्ण नहीं होता। यह मजान की अपूर्णता परिमाणान्तरिक और गुणात्मक दोनों होती है, क्योंकि यह अनग-अनग अंशों पर भी लागू होती है। वस्तुतः इसी वजह से न केवल अधिभूतवाद और प्राकृतिक दर्शन में, बल्कि प्राकृतिक और सामाजिक विज्ञानों में भी प्राप्त (ऐतिहासिक रूप में सीमित) ज्ञान को अन्तिम मान्यता की एक पूरी प्रणाली के रूप में प्रस्तुत करने के सभी प्रयास असफल हैं। उल्लेखनीय है कि १८वीं सदी में ही प्रगतिशील वैज्ञानिकों ने अपनी समकालीन दार्शनिक प्रणालियों के निरपेक्ष स्वरूप के मुकाबले में मुख्य-वस्थित प्रायोगिक अध्ययन को रखा था। समस्त १८वीं सदी के प्रगति-शील भौतिकविदों के असाधारण समर्थक द' अलाम्बेरे की राय से एक भौतिकविज्ञानी को "प्रणाली की आत्मा" (l'esprit de système) को आत्मसात् करना चाहिए, लेकिन उसे ऐसी दार्शनिक प्रणालियों का निर्माण करने के लोभ में नहीं पड़ना चाहिए, जो तथ्यों को नजरअ-दाज करती है, जो उनसे भेद नहीं खानी और ऐसे निष्कर्षों पर ले जाती है, जो तथ्यों के सैद्धांतिक विश्लेषण के परिणाम बड़ापि नहीं होते। सावधानीपूर्वक प्राकृतिक विज्ञानों में मुख्यवस्थित प्रणाली के महत्व के प्रति पूर्णतः सचेत थे और वह मुद तत्वों की प्रणाली पर काम कर रहे थे। तो भी, उन्होंने दावा किया कि "प्रणाली की आत्मा" भौतिक विज्ञानों के लिए खतरनाक है, क्योंकि यह अध्ययन के विषयों पर रोमानी ज्ञान के बजाय उसे छुड़ना बनाती है (54,708)।

परम्परा-बद्ध दार्शनिक उमूलों की किसी प्रणाली की जड़भूत-वादी निरपेक्षता का निषेध दार्शनिक ज्ञान की मुख्यवस्थित एकाकी

समाधान और आवश्यकता को सदेहास्पद नहीं बनाता। दार्शनिक प्रणालियाँ अभावधारण दार्शनिकों के दावों से नहीं पैदा होती। वे सज्ञान की प्रक्रिया का अनिवार्य परिणाम होती हैं। किसी भी सामान्य ज्ञान की भाँति दार्शनिक ज्ञान कम से कम अपने विकास के स्तर द्वारा सीमित होता है। लेकिन यह सीमितता बाद के विकास द्वारा समाप्त हो जाती है, जो बेशक स्वयं भी अपनी सीमितता से मुक्त नहीं होता। एगेल्स के अनुसार, दार्शनिक प्रणालियाँ "मानव-आत्मा की अतन्त्र इच्छा—मभी अतर्विरोधों पर काबू पाने की इच्छा—से उत्पन्न होती हैं" (3,III,342)। पर मभी अतर्विरोधों को हल करना वैसे ही असम्भव है, जैसे कि असम्बन्ध की गिनती। फिर भी, यह चीज दार्शनिक ज्ञान के प्रणालीगत विकास को सीमाबद्ध नहीं करती। ज्यों ही यह नियम स्वीकार कर लिया जाता है, त्यों ही शब्द के पुराने परंपरागत अर्थ में दर्शन का अंत हो जाता है। हेगेल की प्रणाली चाहे अचेत दंग से ही मही, उस मार्ग को इंगित करती है, जो एगेल्स के शब्दों में, "प्रणालियों की भूलभुलैया में समार के वास्तविक मकारात्मक ज्ञान" का (3,III,342) मार्ग है।

इस तरह, एगेल्स दार्शनिक (और वैज्ञानिक) प्रणाली की अधिभूत-वादी अवधारणा के मुकाबले प्रणाली के रूप में सज्ञान की अवधारणा को रखने है। इसका आशय प्राप्त ज्ञान के मात्र बुद्धिमत्त कमवद्ध वर्गीकरण से नहीं है, बल्कि प्रवृत्तिवैज्ञानिक तथा दार्शनिक सज्ञान दोनों ही के सभी विषयों में अनर्निहित प्रणालीबद्धता के सज्ञान में भी है। स्पष्टतया मुख्यवस्थित सज्ञान और एक प्रणाली का निर्माण (न केवल दर्शन में, बल्कि किसी विविष्ट विज्ञान में भी) मूलतः भिन्न चीज़ें हैं। लेकिन यदि सज्ञान का विषय गुणात्मक रूप में निश्चिन् प्रणाली है, तो अध्ययन का उद्देश्य इस प्रणाली का सज्ञान हो जाता है। इस स्थिति में ज्ञान की प्रणाली का विकास परिघटनाओं की निश्चिन् प्रणाली का प्रगतिशील सज्ञान है। ज्ञान की यह प्रणाली पण्ड के आधुनिक अर्थ में विज्ञान का पर्याय है।

हेगेल के अनुसार, विज्ञान सूचना-भण्ड नहीं है। उनकी अवधारणा के लिए वैज्ञानिकता, मध्य और प्रणालीबद्धता एक ही प्रवर्ग की धारणाएँ थीं। उन्होंने लिखा: "प्रणाली में रहित तत्त्व-निरूपण में कोई भी

वैज्ञानिकता नहीं हो सकती है (64/6, 22)। अब, यहाँ हमें
 "बुद्धि-प्रेम" के मुकाबले में विज्ञान के रूप में दर्शन की हेगेलीय मूल
 दृष्टान्तिक रूप में समझी गयी दार्शनिक प्रणाली की अवधारणा में देव
 गती है। यह दार्शनिक प्रणाली, जैसा कि ऊपर उल्लेख किया
 गया है, दार्शनिक ज्ञान की विकसित प्रणाली है।

हेगेल के अनुसार, यही दार्शनिक प्रणाली की दूसरी मूल विशेषता
 उसके सघटित सिद्धांतों की एकता है। यह एकता यही वह समग्र है, जो
 वह विभिन्न, पृथक् सिद्धांत निरूपण न माने और तथा इस ब्रह्म
 में वे एक दूसरे के मुकाबले में गये न जा सके। स्पष्टतः निर्धारित
 स्थापना में उनका यही आशय है "अन्य सिद्धांतों में भिन्न एक मौलिक
 सिद्धांत पर आधारित दर्शन को गहन रूप में एक प्रणाली के रूप
 में समझा जाता है, वास्तव में, सच्चे दर्शन का सिद्धांत यह है कि
 यह अपने में सभी विभिन्न सिद्धांतों को शामिल करता है" (64/6,
 22-23)। इसके कुछ आयोजकों के दावे के विपरीत यह स्थापना दार्श
 निक मारमप्रहवाद को उचित नहीं टहगती। इसका इरादा उस मार्कि
 सिद्धांत की दृष्टि में सभी विभिन्न सिद्धांतों के दृष्टान्तिक निरूपण को
 ओर है, जिसे हेगेल ने अपनी एकत्ववादी प्रणाली का मुख्य प्रत्ययवादी
 सिद्धांत माना। एक प्रत्ययवादी प्रणाली पर काम करने हुए हेगेल सि
 करते हैं कि विभिन्न प्रत्ययवादी सिद्धांतों का बेमेलपन विभिन्न, पृथक्
 प्रत्ययवादी सिद्धांतों का निरूपण सिद्धांतों के रूप में विवेचन में उत्पन्न
 होता है। हेगेल ने इस विवेचन में प्रत्ययवादी सिद्धांतों को मर्त्यनि
 करने की कोशिश की कि उनके विभिन्न सिद्धांतों का दृष्टान्तिक निरूपण
 उन्हें यही दार्शनिक प्रणाली के सामग्र्यपूर्ण तत्वों में बदल देता है।

हेगेल ने प्रत्ययवादी दर्शन के इतिहास का मार प्रस्तुत किया
 लेकिन अपनी प्रत्ययवादी अंतर्वस्तु की ब्रह्म में उनकी प्रणाली विकास
 की दृष्टान्तिक अवधारणा का स्रजन करती है। "परम प्रत्यय" मा
 करता है कि दार्शनिक विकास अन्तिम रूप में पूर्ण हो। सभी दृष्टान्त
 शनों के बावजूद सत्ता और चिन्तन के तादात्म्य का सिद्धांत सत्ता के
 सत्ताधर्ममयी रूप में विवेचित चिन्तन में बदल देता है और इस तरह
 चिन्तन के ज्ञानधर्ममयी सिद्धांत को बहिष्कृत कर देता है। ज्ञान सत्ता
 में तद्रूप प्रतीत होता है; ज्ञान की प्रणाली की व्याख्या सत्ता की ए

हुए लिखा: "अपरिमित उतना ही ज्ञेय है जितना कि अज्ञेय" (9, 235)। क्या इसका अर्थ यह है कि दर्शन के भाग्य में मृत्यु के मार्ग पर आधी दूरी ही तय करना बड़ा है? जैसा कि विदित है, निकोलाई हार्टमान्न की "नयी सत्तामीमासा" के समर्थक तथा कई अन्य बुर्जुआ दार्शनिक ऐसा ही निष्कर्ष निकालते हैं। लेकिन एंगेल्स के उपर्युक्त उद्धरण का अर्थ भूलतः भिन्न है। पहले, यह अपरिमित की असीमता की ओर इशारा करता है अर्थात् इसमें अज्ञात रहनेवाली हर चीज भी अपरिमित है। दूसरे, एंगेल्स परिमित और अपरिमित दोनों ही के मज्ञान को एक भूलतः एकीभूत प्रक्रिया के रूप में देखते हैं। उनके अनुसार, "हर वास्तविक, सर्वांगपूर्ण ज्ञान केवल विचार में वैयक्तिक चीज को वैयक्तिकता में विशिष्टता और विशिष्टता में सार्विकता में उठाने में, अपरिमित को परिमित में, नित्य को अनित्य में खोजने तथा स्थापित करने में निहित है" (9, 234)।

विशेष, अनित्य और परिमित के मज्ञान तथा सार्विक, नित्य और अपरिमित के मज्ञान के बीच एकता एक ओर, प्रत्येक विशेष विज्ञान में व दूसरी ओर दर्शन में पायी जा सकती है, क्योंकि दर्शन ज्ञान के मैट्रिस्टिक एकीकरण का अत्यंत सामान्य रूप, मज्ञान के इतिहास का विशिष्ट मूल्यांकन है। यह ज्ञान की वैज्ञानिक-दार्शनिक प्रणाली की ऐतिहासिक सीमाएं निर्धारित करता है। चूंकि नये वैज्ञानिक आकड़ों तथा नये ऐतिहासिक अनुभव के सामान्यीकरण के जरिये इन सीमाओं का बोध होता है तथा उन्हें पार किया जाता है, इसलिए दर्शन विकसित होता और ज्ञान के नये, उच्चतर स्तर पर उठता है। इस अग्रगामी विकास का आत्ममनोप से कोई वास्ता नहीं है, दर्शन हमेशा अपने मार्ग पर आगे बढ़ता है।

अन मार्क्सवादी दर्शन निरपेक्ष ज्ञान को अस्वीकार करता है, पर यह निरपेक्ष ज्ञान तथा निरपेक्ष सत्य यानी मूर्त ज्ञान के बीच भेद करता है, जिसका विषय न केवल विशेष बल्कि सार्विक भी हो सकता है। मूर्त विभिन्न परिभाषाओं की एकता है। निरपेक्ष सत्य मूर्त सत्य अथवा सापेक्ष सत्यों की एकता है। लेनिन के शब्दों में, "विज्ञान के विकास में प्रत्येक कदम निरपेक्ष सत्य की राशि में नये रूप बढ़ाता है, लेकिन प्रत्येक वैज्ञानिक प्रत्यापना की सत्यता की सीमाएं सापेक्ष

नी है, जो ज्ञान के विकास के माध्य कभी विस्तारित, कभी सृजित
नी है (10,14,135)।

सापेक्ष सत्य वस्तुगत है, अतः कुछ हद तक यह निरपेक्ष सत्य
ही है। वस्तुतः इसी वजह से, सभी धारितियों के बावजूद सज्ञान का
तिहाम निरपेक्ष का सज्ञान भी है। लेकिन एग्रेल्स के अनुसार, "निरपेक्ष
सज्ञान करनेवाली चिन्तन की अपरिमितता परिमित मानव-मनश्चिन्तन
की अपरिमित मर्यादा से बनी है, जो इस अपरिमित सज्ञान पर सापेक्ष
और मिलमिलेवार ढंग में काम करते हैं, व्यावहारिक और वैज्ञानिक
गणितियाँ करते हैं, अमफल, एकांगी तथा गलत प्रस्थापनाओं
आगे बढ़ते हैं, गलत, कष्टपूर्ण और अनिश्चित मार्गों का अनुसरण
करते हैं तथा अस्मर मही हल में जा टकराने के बावजूद उभे नहीं पाते" (234)।
फिर भी, किसी ज्ञान के सापेक्ष, अनविरोधी और
पूर्ण स्वरूप के बावजूद निरपेक्ष का सज्ञान एक दाम्बविक प्रक्रिया
एग्रेल्स जोर देते हैं, "प्रकृति का हर मही ज्ञान शाश्वत, अपरिमित
ज्ञान है और इस वजह से यह मूलतः निरपेक्ष है" (9,234)।
विश्व-दृष्टिकोण की वैज्ञानिक-दार्शनिक प्रणाली के रूप में दर्शन
विकसित करने हुए मार्क्सवाद वैज्ञानिक ज्ञान की प्रणाली में दर्शन
स्थान में गुणान्तर परिवर्तन को स्वीकार करता है। इस संबंध में,
आ दार्शनिक यह दावा करने हुए दर्शन के भाग्य पर आशु बढ़ाते
हैं इसकी दशा समानार सगव होनी जा रही है। लेकिन दाम्बव
की प्रत्ययवादी दर्शन की दशा विगड़नी जा रही है। जहां तक मार्क्स-
दर्शन का संबंध है, यह विकसित वैज्ञानिक ज्ञान की प्रणाली
होनी भूमिका अदा कर रहा है और यह समान विचारों वाले
विचारों के मयुक्त अनुगठन कार्य पर भरोसा करना है। दर्शन में
निश्च सप्रयोग के रूप आधुनिक विज्ञान में अनुगठन के रूप में
मिलने-जुलने है। ऐसा दर्शन एक खूबी प्रणाली है - स्वभावतः
दाम्बविक न कि तथाकथित दार्शनिक उपलब्धियों के लिए खूबी।
विश्व-दृष्टिकोण तथा अध्ययन-विधि के दार्शनिक सामान्योद्देश्य
की अनवादी माझे कोण में वैज्ञानिक ज्ञान के एकीकरण को
करने है। दर्शन प्राकृतिक तथा सामाजिक विज्ञानों की उन्नति
की अध्ययन करना है। विशेष विज्ञान दार्शनिक विकास के

परिणामों को आत्मसात् करते हैं। दार्शनिक समस्याएँ बुनियादी वैज्ञानिक अनुसंधान के प्रायः हर क्षेत्र में उठती हैं। दर्शन और विशेष विज्ञानों की सीमाओं पर विगिष्ट वैज्ञानिक तथा दार्शनिक और विश्व-दृष्टिकोण मन्वी गुणात्मक रूप में नयी समझाएँ पैदा हो रही हैं। वैज्ञानिक दर्शन न केवल अपनी अंतर्वस्तु में, बल्कि कार्य-विधि में भी सामाजिक चेतना बनता है। क्या इसका अर्थ यह नहीं है कि भविष्य विज्ञान के रूप में, विज्ञान तथा विश्व-दृष्टिकोण के बारे में ज्ञान की एक विकसमान प्रणाली के रूप में दर्शन की और बड़ी मांग्यता का आश्वासन देता है ?

दर्शन और सामान्य चेतना

दर्शन की परम्परागत गदियों पुरानी अवधारणा दार्शनिक चिन्तन को "अचिन्तनशील" सामान्य चेतना में मिलाने वाली है। सामान्य चेतना अज्ञानी लोगों सहित सबसे विद्यमान बनायी जाती है। अतः यथा सामान्य चेतना तथा इसके आधार दैनंदिन अनुभव के प्रति अत्यन्त चेतनात्मक रूप आवश्यक और उचित है। लेकिन दर्शन का इतिहास सिद्ध करता है कि सामान्य चेतना और दैनंदिन अनुभव की परम्परागत दार्शनिक आलोचना सामान्यतया दैनंदिन सामाजिक जीवन की इन परिघटनाओं के साथ दर्शन (और विज्ञान) के आवश्यक महत्व तथा उनके सम्बन्ध में असमर्थ है। "दर्शन और दैनंदिन अनुभव" के सम्बन्ध को केवल विलोमों की एकता के रूप में ही नहीं इस में समझना सक्ता है, जिनमें अंतर्विरोध ही नहीं तादात्म्य के अंग भी निहित होते हैं।

परिकल्पनात्मक-अव्ययवादी दर्शन द्वारा समार की भौतिकवादी समस्या के बारे में फैलता आम तौर में निम्नलिखित है भौतिकवाद दर्शन नहीं, बल्कि सामान्य चेतना है, जो बौद्धिक सत्यता में रहित अपने पूर्वाधारों के प्रति अनालोचनात्मक दृष्टिकोण अपनाता है और द्वि-अनुभूतियों तथा उनकी सत्यता में अपने विश्वास के आलोचनात्मक विमर्श की आवश्यकता पर तनिक भी संदेह नहीं करता। कि सामान्य चेतना परिकल्पनात्मक मिथ्या नहीं, बल्कि वास्तव में अस्तित्वमान चीज है, इसे सम्पूर्ण समार के प्रतिबिम्ब के इन रूपों के प्रति भौतिकवाद तथा अव्ययवाद के सही रूप की जांच करनी चाहिए। सामान्य चेतना का अध्ययन सामाजिकविज्ञान, इतिहास, सामाजिक अर्थशास्त्र, नृजातिविज्ञान और दूसरे विज्ञान कर सकते हैं। पर यहाँ हम सामान्य चेतना के ज्ञानमीमाणीय और ऐतिहासिक-दार्शनिक पहलुओं पर विचार-वर्तमान करेंगे।

ऐतिहासिक भौतिकवाद सामाजिक तथा वैयक्तिक चेतना के बीच भेद करता है। वैयक्तिक चेतना भी सामाजिक है। लेकिन कला, नैतिकता, धर्म तथा सामाजिक चेतना के अन्य रूपों के विपरीत यह व्यक्तियों की प्रत्यक्ष चेतना है। एंगेल्स के अनुसार, चितन " विगत, वर्तमान और भविष्य काल के अरबों मनुष्यों के केवल वैयक्तिक चितन के रूप में ही " (8,105) पाया जाता है। यही बात सामान्य चेतना पर भी लागू होती है। सामाजिक चेतना का यह रूप मनुष्यों के उद्देश्यपूर्ण और योजनाबद्ध सज्जानात्मक कार्यक्रमों पर सीधे नहीं निर्भर करता। सामान्य चेतना (तथा उसके आधार दैनिक अनुभव) का विकास प्रायः एक स्वतःस्फूर्त प्रक्रिया है और इसके तत्वों में अनैच्छिक स्मृति शामिल है। दैनिक अनुभव का एक बड़ा हिस्सा अलक्षित रूप में प्राप्त होता है, सिर्फ इस वजह से कि मनुष्य रहता, दूसरे लोगों के संपर्क में होता है, अपने वातावरण का बोध, निजी और सामाजिक जीवन की घटनाओं की अनुभूति प्राप्त करता है, जिसके दौरान वह इस बात पर ध्यान नहीं देता कि किस चीज ने उसकी चेतना पर अपनी छाप छोड़ी है तथा उसके निजी अनुभव का अंग बन गयी है।

सामान्य चेतना बहुस्तरीय, जटिल और अंतर्विरोधी सत्त्व है, जो ऐसी बहुविध अनुभूतियों, मनोभावों और धारणाओं के समुच्चय में बनता है, जो मनुष्यों के जीवन की अपेक्षाकृत निरंतर और सुपरिचित परिस्थितियों के प्रभावोत्पन्न होती हैं तथा मृत पुनरुत्पादित होती हैं। ऐतिहासिक रूप से विकसित हो रहा दैनिक अनुभव तथा इसकी सहवर्ती सामान्य चेतना जीवन की इन विविध परिस्थितियों तथा उनमें होनेवाले ऐतिहासिक परिवर्तन और विकास के अनुस्यूत होने हैं। यह अनुभव सामान्य चेतना के जगहों में समाया जाता है तथा मजान और व्यावहारिक कार्यक्रमों में लागू किया जाता है। सामान्य चेतना की धारणाओं के माध्यम से हमारा भवितव्य सामना होता है। यह सबसे पहले इन्द्रियानुभविक धारणाएँ हैं, जो अज्ञान सापेक्ष मनुष्यों और अज्ञान धर्मों तथा धारणियों में बनती हैं। पानी १००° से० मापमान पर धौलने लगता है, मोना जग नहीं खाता, मूषोंदय मुबह को और मूषात्म शाम को होता है, बचन बैको में जमा पैसा व्याज देता है। युग-युगों के दौरान परिष्कृत मूर्तियाँ सामान्य चेतना की उन्मूक्त अभिव्यक्तियाँ हैं। उनमें

लोक-बुद्धिमत्ता, दलित तथा उत्पीड़ित लोगों की वर्गीय महानु
लोगों की आशाएँ और आसकाएँ भरी होती हैं।

मार्क्स ने अपने आर्थिक तथा ऐतिहासिक अध्ययनों में यह
कि सतही राजनीतिक अर्थशास्त्र बुर्जुआ वर्ग की उन सामान्य धारण
को दर्ज करता और सैद्धांतिक रूप से पुष्ट करता है, जिनके अनुसार
भूमि किराया पैदा करती है, पूँजी-मुनाफा और धर्म-केवल मनुष्य
मार्क्स ने इन धारणाओं के अवैज्ञानिक सार को प्रकट किया, कि
सतही राजनीतिक अर्थशास्त्र ने ऊँचा उठाकर सैद्धांतिक जड़त्व दे
दिया और मिट्ट किया कि केवल जीवित धर्म ही मूल्य, बेनी व
तथा हमारे रूपान्तर पैदा करता है। इसके साथ ही, उन्होंने यह
स्पष्ट किया कि सतही राजनीतिक अर्थशास्त्रियों का गला पार्श्व
निश्चित यथार्थ को प्रकट करता है, क्योंकि पूँजी का मानव वर्ग
में मुनाफा पाता है, भूमिामी किया पाता है और धर्मिक धर्म के
की मजदूरी पाता है। इस मूल्य में सामान्य बुर्जुआ नेतृत्व प्रतीक
उत्पादन मकानों को मजदूरी रूप में प्रकट करती है। यह मजदूरी का
उत्पादन बेनी मूल्य के पूँजीपतियों के विभिन्न समूहों के बीच गु
विंशत को विनिष्ट पूँजीवादी विधियों को प्रकट करता है।

मार्क्स ने दिखाया कि दुर्गुणिया-बुर्जुआ विचारधारा सैद्धांतिक
रूप में दुर्गुणिया बुर्जुआ वर्ग की दैनिक धारणाओं का गहरा पेश करते
हैं, यानी अपने सैद्धांतिक रूप के बावजूद यह वर्ग पूर्वावृत्ति में उपा
नहीं उतारता। हालाँकि इसके मित्राचारों की निष्ठा और वैज्ञानिक
निष्ठा दुर्गुणिया बुर्जुआ वर्ग में काफी भिन्न हो सकती है, फिर भी
यह हमें वर्ग के प्रत्यक्ष पक्ष में जान देता है, क्योंकि "उनके विचारों में
कम-से-कम एक बात है कि सतही राजनीतिक अर्थशास्त्र वर्ग के
अर्थशास्त्र के रूप में, और फिर सैद्धांतिक रूप में वे उनकी सामान्य
धारणाओं को प्रकट करते हैं। विचारों और फिर सामाजिक विचार
प्रत्यक्ष रूप से वर्ग के आवरण में स्थित है" (1, 11, 130-131)।
दुर्गुणिया बुर्जुआ विचारधारा के विपरीत सैद्धांतिक समाजवादी विचार
धारा के अनुसार वे प्रत्यक्ष दुर्गुणिया बुर्जुआ वर्ग के वर्ग के
हैं। इस बुर्जुआ वर्ग के विचारों के अर्थशास्त्र में वर्ग के
प्रतीक के रूप में वे प्रकट होते हैं और वर्ग के वर्ग के रूप में प्रकट होते हैं।

एक धार्मिक विचारों के साथ टकराती है, जो मनुष्य की चेतना में न केवल विरोधी सामाजिक मूल्यों, बल्कि मानव-योग्यता और जिज्ञा के जगह भी अक्रिय होने हैं। यह द्विभाजन ईश्वर को माननेवाले व्यक्ति को बन्धुओं तथा स्वयं अपने जीवन को दो विप्लव विरोधी, मूलतः एक दूसरे का अपवर्जन करनेवाले दृष्टिकोणों में आने के लिए विवश करता है। स्वभावतया वह न तो अपनी धार्मिकता और अंध-मिथ्या के बीच सामंजस्य विधाना स्वीकार कर पाता है, न ही उसे उन मंदहो को दूर कर पाता है, जिनकी गहराई, सामाजिक जड़े उनकी समझ में नहीं आती।

अतः सामान्य चेतना को मित्र इमके वास्तविक आधार दैनिक अनुभव तक ही सीमित नहीं किया जा सकता। यह वास्तविक इतने और अनस्तित्वमान परलोक दोनों के अभिमुख है। इसलिए सामान्य चेतना तथा सहजबुद्धि को गहमगहम करना गलत है, हानाकि इसमें संदेह नहीं कि सहजबुद्धि सामान्य चेतना की अनिवार्य, जीवन रूप में महत्वपूर्ण अंतर्वस्तु है।

चूँकि सामान्य चेतना निरक्षर बनी रहती है यानी समार की वैज्ञानिक व्याख्या तक ऊपर नहीं उठती, इसलिए यह अपनी अंतर्वस्तु का आलोचनात्मक रूप में विश्लेषण करने में असमर्थ है—इसमें वास्तविक और अविवेकपूर्ण विचार टकराने, एक दूसरे में व्याप्त होने और धूल-मिल जाते हैं। अविवेकपूर्ण विचार न केवल धार्मिक, बल्कि अवैज्ञानिक और विज्ञान-विरोधी भी हो सकते हैं। यही ब्रह्म है कि विवेकपूर्ण सहजबुद्धि अक्सर वास्तविक विवेक में बहुत दूर होती है।

‘दर्शन के इतिहास पर व्याख्यान’ में हेगेल दीर्घाक्ष निदेशान के इस दावे (‘परिकल्पनात्मक दर्शन की आत्मा’ में) का व्याख्यात्मक रूप में उल्लेख करते हैं कि लोगों सहजबुद्धि के मनुष्य में बहुत अंधे आता है। इस संबंध में हेगेल जोर देने हैं कि प्रत्येक दार्शनिक मनुष्य की “सहजबुद्धि में आगे आता है, क्योंकि जिस चीज को आम तौर पर सहजबुद्धि कहा जाता है, वह दर्शन नहीं है और अक्सर दर्शन में बहुत कम विवेकपूर्ण होती है। सहजबुद्धि में समकालीन चिंतन का रूप, मूल्य और पूर्वाग्रह शामिल है... और यह अपने समय की उन बौद्धिक परिभाषाओं में अनभिज्ञ रहती है, जो इसे निर्देशित करती

है" (64,14,36)। लेनिन 'दर्शन के इतिहास पर व्याख्यान' सवधी अपनी टिप्पणियों में हेगेल के इस उद्धरण का हवाला देते हैं और इसके आगे यह लिखते हैं: "सहजबुद्धि — सामान्यीन पूर्वग्रह" (10,38,273)। इस सूत्र को हेगेल की प्रस्थापना के सार तथा इसकी सामेक्ष सत्यता की स्वीकृति के रूप में देखा जाना चाहिए न कि सहजबुद्धि के लेनिन के मूल्यांकन के रूप में। लेनिन की अनेक टिप्पणियों से साफ है कि उन्होंने सामान्य चेतना के एकतरफा मूल्यांकन को दृढ़तापूर्वक अस्वीकार किया। मसलन, इस बात का जिक्र करते हुए कि "सहज-बुद्धि" भौतिकविज्ञान में नवीनतम उपलब्धियों को अजूबा मानती है (10,14,261), लेनिन दैनंदिन अनुभव पर आधारित विचारों से बुद्धिसंगत अतर्वस्तु को हटाने के हेगेल के प्रयासों की निंदा करते हैं, जो न केवल इन विचारों को जन्म देता है, बल्कि उन्हें दिन-प्रतिदिन जाचता, सुधारता और प्रमाणित भी करता है। जब हेगेल घोषणा करते हैं कि "अनुभूत सत्ता" की सत्यता की एपिफ़ोरस की स्वीकृति "सामान्य सहजबुद्धि के दृष्टिकोण से ऊपर नहीं उठती," तो लेनिन जोर देते हैं कि यह आलोचनात्मक टिप्पणी भौतिकवाद के सार को विकृत करती है "सहजबुद्धि के साथ असहमति प्रत्ययवादी की दूषित सनक है" (10,38,291)।

वैज्ञानिक, दार्शनिक और सामान्य विचारों के बीच भेद करने की आवश्यकता प्राचीन काल में ही महसूस कर ली गयी थी। डेमोक्रीटस ने मांग की कि जो सत्य है तथा जो सिर्फ़ मतों में अस्तित्वमान है, उनके बीच भेद किया जाना चाहिए। फ्रांसिस बेकन के व्यामोहों के विज्ञान में भी सामान्य चेतना और, जो कम महत्वपूर्ण नहीं है, सामान्य भाषा की आलोचना है। लेकिन उनकी आलोचना सामान्य चेतना के सजानात्मक मूल्य का निषेध नहीं, बल्कि इसे परिष्कृत बनाने, इसके विचारों को सशोधित करने, इसमें विद्यमान सत्य को ध्यान में रखने तथा आगे बढ़ने की कोशिश है। भौतिकवादी परंपरा को रचनात्मक ढंग से विकसित करते हुए दृढ़ात्मक भौतिकवाद ने सिद्ध किया कि भैदानिक ज्ञान और प्रत्यक्ष इन्द्रियगत अनुभूतियों के बीच अतर्विरोध इन्द्रियगत अनुभूतियों के महत्व को खरा भी कम नहीं करता। फलस्वरूप, यह अमूर्त विचारों के इन्द्रियगत उद्गमों के बारे में सचेदनवादी स्थापना

का खंडन नहीं करता। सामान्यतः बौद्धिक तथा इन्द्रियगत के बीच का द्वैतान्मक अन्तर्विरोध सामान्य चेतना के लिए अवोधगम्य है, क्योंकि यह केवल उमी चीज की अपनी मान्यता पर दृढ़ रहता है, जिसकी इन्द्रियों द्वारा पुष्टि की जा सके। इसी वजह से सहजबुद्धि के स्थिर और मानक, जो यथार्थता के निश्चिन् पहलुओं को क्रमोद्देश परम्परा रूप में प्रतिबिम्बित करने हैं, वैज्ञानिक अध्ययन का मार्गदर्शन नहीं कर सकते। वैज्ञानिक अध्ययन का क्षेत्र असीम रूप में बड़ा और उसमें कहीं अधिक महत्वपूर्ण है, जिसका सामान्य चेतना अध्ययन करती है और यह अनिवार्यतः इसकी क्षमता को सीमित करता है। वैज्ञानिक धारणाओं और सहजबुद्धि के बीच टकराव वैज्ञानिक धारणाओं का खंडन नहीं करना केवल विज्ञान या व्यवहार ही उनका खंडन या पुष्टि कर सकते हैं। एगोन्स ने निम्न "विवेकपूर्ण सहजबुद्धि रोडमार्श के सम्पूर्ण जीवन के सीमित क्षेत्र के भीतर तो अवश्य आदर्श की पाव है, किन्तु जब वह बड़ा से बाहर निकलकर अनुसंधान के व्यापक क्षेत्र में पैर रखती है तो कम उमी क्षण में चमत्कारपूर्ण घटनाएँ घटने लगती हैं" (९.३१) ।

यह सर्वविध है कि जैसे सामान्य गृहवृद्धि ने मूर्धन्यीय प्र
जाति अस्तित्वहीन ज्वायमिनि तथा माण्ड्यमिनि के विरुद्ध प्र
देश किया। लेकिन सामान्य चेतना ने ही नदी, जलिक विज्ञान जल
प्रकारों के दक्षिणानुगी समकालीनों ने भी मूर्ध के चारों ओर
वृद्धों की परिस्थितियों या मोबाइलियों के ज्वायमिनीय प्रयोगों और अ
न्योन के निष्कर्षों का जैसा कि सब के विरोधाभासी प्रतीत होते थे
अन्त में इन्कार कर दिया। दक्षिणानुगी वैज्ञानिक गृहवृद्धि में उदा
हरण के तौर पर दिया गया कि "यह विन्तुय अग्रगण्य है क्योंकि यह
सब से अधिक है।"

[illegible]

और अनप्य है। सामान्य चेतना का यह नकारात्मक मूल्यांकन हेगेल के दर्शन के तर्कबुद्धिवादी-प्रत्यक्षवादी स्वरूप में उभरता हुआ, जिसे दावा किया कि इन्द्रियों के जगिये अनुभूत बाह्य जगत् मात्र एक जगत् (मने ही बस्तुगत) है और कि यह केवल सामान्य चेतना का ही क्षेत्र है। हेगेल ने दावा किया कि दर्शन सामान्य चेतना में इन बातों में भिन्न है कि यह उस चीज़ को मित्र एक आभास के रूप में देखता है, जिसे सामान्य चेतना अस्तित्वमान मना के रूप में देख करती है।

सामान्य चेतना का ठोस ऐतिहासिक विमर्श एक ऐसे निष्कर्ष पर ले जाना है, जो हेगेल के दर्शन में उसकी ऐतिहासिकता के बवर्तु बिल्कुल पराया था। सामान्य चेतना की अधिभूतवादी विमर्श उसी युग की उपज है, जिसे विज्ञान में अधिभूतवादी चिन्तन को दे दिया।* सामान्य तथा असामान्य (वैज्ञानिक, दार्शनिक) चेतना बीच पूर्ण विरोध नहीं है। सामान्य चेतना का अवयव-व्यवस्था इस में अस्तित्व नहीं है और वर्तमान समय में यह अपनी सामान्य नहीं है, किन्तु कि यह १०० साल पहले थी। सक्षेप में, यह विकसित होती है लेकिन यह लुप्त नहीं होती, यह अधिक बौद्धिक बन जाती है, क्योंकि इसपर सभ्यता तथा शिक्षा का प्रभाव पड़ता है और यह वैज्ञानिक विचारों से प्रेरित होती है। लेकिन फिर भी, यह सामान्य तथा सभ्यता बनती रहती है। यही बात साधारण, दैनंदिन अनुभव पर भी लागू होती है, जो विज्ञान के विशेष अनुभव की तुलना में सीमित होता है। सामान्य चेतना अनुभव और ज्ञान प्राप्त करती है, वैज्ञानिक विचारों और धारणाओं को आत्मसात् करती है, पर यह उनके मर्यादात्मक मूल्य को आकलन में स्वीकार नहीं है। लोग प्राप्त ज्ञान का उपयोग

* एगेल ने सामान्य बुद्धिवा महबुद्धि की अधिभूतवादी सीमाओं को इंगित किया: "बेशक साधारण बुद्धिवा मर्यादा का मर्यादा सीमा मर्यादा को आभास में और कारण को कार्य में अवयव करनेवाले महबुद्धि के सामने किर्तनव्यविमूह होकर महबुद्धिने मर्यादा है, परन्तु अगर किसी का इरादा अमूर्त तर्क की ऊबड़-खाबड़ भूमि पर दोड़ने हुए जाने का हो तो उसे मर्यादा सीमा की मर्यादा नहीं करनी चाहिए" (6.223)।

सकती, क्योंकि इस सूरत में किसी भी गति का कालसापेक्ष आरम्भ नहीं होता। अतः किसी ऐसी चालक चीज का अवश्य अस्तित्व होना चाहिए, जो स्वयं गतिहीन होते हुए गति प्रदान करती है अर्थात् प्रथम कारण।

थोमस एक्विनस तथा उनके मध्यकालीन अनुयायियों ने सहजबुद्धि के रहस्यमयीकरण के जरिये इस मानव-योग्यता से अपील का समर्पण एक निर्विवाद चीज के रूप में किया, जो, उन्होंने दावा किया, सभी मनुष्यों के लिए बिल्कुल एक-जैसी होती है, चाहे उनके जीवन की परिस्थितियाँ वैसी भी हों और प्राप्त ज्ञान कुछ भी हो, यानी यह सहजात, मानव-आत्मा को ऊपर से मिली एक चीज है। मिसाल के लिए, १६वीं सदी में प्रकाशित थोमसवादी 'दार्शनिक विज्ञानों का विश्वकोश' ने दावा किया कि सहजबुद्धि "सभी लोगों और सभी युगों में बिल्कुल एक-जैसी ही होती है, यह न आगे बढ़ती है, न पीछे हटती है। यह, अगर ऐसा कह सके तो, अपनी आद्य स्थिति (l'état brut) में बुद्धि है, चिंतन से रहित, विज्ञान से रहित बुद्धि" (75,971)। स्पष्टतः चिंतन या शिक्षा से अदूषित ऐसी l'état brut बुद्धि सहज ही स्वीकार कर लेती है कि ईश्वर का अस्तित्व तर्कसंगत ढंग से प्रामाण्य है। इससे यह भी साफ है कि क्यों आधुनिक थोमसवादी दैनंदिन अनुभव (मानो यह मानव-प्रकृति की अपरिवर्तनीयता से उत्पन्न होता हो) की अपरिवर्तनीयता के बारे में अपने मध्यकालीन पूर्ववर्तियों के विचारों से पूरी सहमति प्रकट करते हैं। इस दृष्टिकोण से, दर्शन केवल तभी अपनी धारणा से मेल खाता है (यानी प्रामाणिक दार्शनिक ज्ञान के रूप में काम करता है)। जब यह मात्र उस दैनंदिन अनुभव से जुड़ा हुआ हो, जिसकी अंतर्वस्तु की यह व्याख्या करता है। इस सूरत में, दर्शन विज्ञान में स्वतंत्र है, जो न तो दर्शन के मूलतत्वों का खंडन, न ही पुष्टि कर सकता है, क्योंकि विज्ञान विरोध यानी वैज्ञानिक अनुभव का अध्ययन करता है।

नव-थोमसवाद के अनुसार, सभी दार्शनिक समस्याएँ होती हैं, क्योंकि वे सभी उसी, मानो हमेशा अपरिवर्तनीय और एक-जैसे दैनंदिन अनुभव का अध्ययन करते हैं। इस अनुभव में न पुष्टि, न खंडन होता है, यह न सही है, न गलत, बल्कि पर्यायवाची तथा अपने निजी

इमनिह यह इद्रियानुभविक और नि-
 है। यह तथ्य सामान्य चेतना की प-
 में अपनी अभिव्यक्ति पाता है। र
 किया जा चुका है, सामान्य चे-
 पर आधारित नहीं होती। जैसा कि
 विज्ञान से पहले हुआ और त्रिमने -
 की) से स्पष्ट है, सामान्य चे-
 विचारों के आद्यरूप शामिल है। :
 दोनों ही सामान्य चेतना पर अ-
 तिकवादी दोनों ही इसके साथ
 भौतिकवाद सामान्य चेतना
 करता है, जब कि प्रत्ययवाद
 सामान्य चेतना की वाम पक्ष :
 पक्ष से। भौतिकवाद सामान्य
 है ; प्रत्ययवाद (आम तौर :
 सहजबुद्धि की

यथार्थता की स्वीकृति को इन्द्रियो द्वारा प्रस्तुत प्रमाणों पर आधारित नहीं किया जा सकता, क्योंकि ये प्रमाण केवल वही तक मूल्यवान हैं, जहां तक उनमें विश्वास किया जाता है। सहजबुद्धि विश्वास की वह मूल योग्यता है, जो इन्द्रिय-अनुभूति तथा चिंतन से पहले होती है तथा बाह्य जगत् और ईश्वर दोनों की स्वीकृति पर ले जाती है। इस दृष्टिकोण से, ईश्वर में अविश्वास सहजबुद्धि के वैसे ही विपरीत है, जैसे कि इन्द्रियो द्वारा अनुभूत वस्तुओं की वास्तविकता पर अविश्वास करना। अतः रीड के अनुसार, धार्मिक विश्वास की अस्वीकृति का अर्थ बाह्य जगत् की यथार्थता की अस्वीकृति के समान है।

अतः भौतिकवाद तथा प्रत्ययवाद दोनों ही ने अक्सर सहजबुद्धि का प्रतिनिधित्व करने का दावा किया। और हालांकि अपने मूलभूत अंतर्विरोधों की वजह से सामान्य चेतना स्पष्टतः विपरीत दर्शनों का पोषण करती है फिर भी कहा जाना चाहिए कि इस चेतना में प्रति-विविध दैनंदिन अनुभव—संपूर्ण मानवजाति का अनुभव, जो सामाजिक व्यवहार द्वारा समृद्ध बनता और पुष्ट होता है—प्रत्ययवाद का खंडन करता तथा भौतिकवादी विश्व-दृष्टिकोण के एक प्रस्थान-बिंदु का काम करता है। लेनिन ने दैनंदिन चेतना और दर्शन के बीच संघर्ष के प्रश्न के इस बहुत महत्वपूर्ण पहलू पर बार-बार जोर दिया। उन्होंने उन प्रत्ययवादियों की आलोचना की, जिन्होंने सामान्य चेतना के "भोले-माले यथार्थ" का उपयोग अपनी भौतिकवाद-विरोधी अवधारणाओं को पुष्ट करने के लिए किया। उनमें से एक आत्मगतवादी प्रत्ययवादी दार्शनिक जार्ज बर्कले थे, जिन्होंने कहा "मैं सहजबुद्धि की सफाई पेश करने का प्रयास करता हूँ" (37, 102)। आत्मगतवादी-प्रत्ययवादी प्रणाली के ढांचे में पहली नजर में बिल्कुल विरोधाभासपूर्ण लगने वाला यह दावा स्पष्ट हो जाता है, यदि हम यह याद करें कि बर्कले ने दैनंदिन अनुभव पर आधारित इन्द्रियानुभववाद की व्याख्या प्रत्ययवादी ढंग में की। वर्तमान समय में, प्रत्ययवादी इन्द्रियानुभववाद अक्सर सामान्य सहजबुद्धि के प्रति अपनी निष्ठा की घोषणा करता है। उदाहरण के लिए, अपनी आत्मगतवादी-अज्ञेयवादी ज्ञानमीमासा की पुष्टि करते हुए बार्न पोपेर घोषणा करते हैं: "मैं हमेशा ही सहजबुद्धि का दार्शनिक और सहजबुद्धि का यथार्थवादी था मैं दर्शन में किसी भी प्रत्ययवाद,

प्रत्ययवाद या तटस्थवाद का विरोधी था" (90, 322-23) । साक्ष्यिक है कि आधुनिक बुर्जुआ प्रत्ययवादी दार्शनिक प्रत्ययनिषेध को दैनंदिन अनुभव के माध्यम से मजबूत के रूप में है । यह इस बात का अप्रत्यक्ष प्रमाण है कि दैनंदिन अनुभव अतर्वस्तु भौतिकवाद के पक्ष में है । चार्ल्स गियर्स पर अमेरिकी सोवियत दार्शनिक यू० व० मेन्विल जोर देते हैं कि अवधारणावाद के संस्थापक ने अपने सिद्धांत का वर्णन "असहजबुद्धि" के दर्शन के रूप में किया । इस दृष्टिकोण से ऐसे विचारों तथा विश्वासों का समुच्चय है, जो "वस्तुतत्त्वों से हटाकर मानव-अनुभव के परिणाम होते हैं" (29, 38) ।

लेनिन ने आत्मगतवादी-प्रत्ययवादी इन्द्रियानुभववाद को रहित सामान्य चेतना के दृष्टिकोण के रूप में विक्रिमात्मकवादी प्रयासों की आलोचना की, जो कथित रूप में केवल और उनके समुच्चयों को ही जानती है और किसी ऐसी को स्वीकार करने से इनकार करती है, जिसकी अनुभूति सकती है । लेनिन ने लिखा: "'भोले-भाले यथार्थवाद' जिसकी मान्यता इस दर्शन द्वारा रक्षा की जाती है, सबमें का हेतुवादात्मक है । किसी भी ऐसे स्वस्थ व्यक्ति का 'यथार्थवाद', जो पागलखाने का निवासी या प्रत्ययवादी शिष्य नहीं रहा है, इस विचार में है कि चीजें, वस्तुएं हमारी अनुभूति में, हमारी चेतना से, हमारे अहम् से और मनुष्य से स्वतंत्र अस्तित्व रखते हैं । भौतिकवाद मानवता के भावे' विश्वास को मजबूत रूप से मजान के अपने सिद्धांत के विरुद्ध है" (10, 14, 69-70) । *

यहां तक कि अपने अविकसित रूप में भी भौतिकवाद भोले-भाले यथार्थवाद से काफी आगे जाता है और दैनंदिन चेतना के पूर्वाग्रहों तथा इन्द्रियानुभविक अतर्वस्तु का आलोचनात्मक ढंग से विश्लेषण करता है। अपने अधिक विकसित आधुनिक रूप में भौतिकवाद वस्तुगत यथार्थता के सक्रिय प्रतिबिम्बन-संज्ञान, प्रतिबिम्बन-अध्ययन के द्वंद्ववाद की जांच करता है, इन्द्रिय-अनुभूति द्वारा बाह्य जगत् के प्रत्यक्ष प्रतिबिम्बन के बारे में, विषय के साथ उसके प्रतिबिम्बित रूप के तादात्म्य के बारे में भोले-भाले विचार को संशोधित करता है। यह दृष्टिकोण भोले-भाले यथार्थवाद का द्वंदात्मक निषेध है, पर इसमें निहित सत्य को बनाये रखते हुए तथा विकसित करते हुए ही। स्पष्ट है कि भौतिकवादी और सास तौर से द्वंदात्मक-भौतिकवादी दर्शन के मिथ्यात केवल सामान्य चेतना और इसके लिए लाक्षणिक इन्द्रियानुभविक विचारों की सीमाओं से आगे ही नहीं जाने, बल्कि इन्द्रियानुभविक विचारों का छड़न भी करते हैं। सामान्य चेतना, जहां तक यह सगत वैज्ञानिक अवधारणाओं से प्रभावित न हो, भूतद्रव्य की स्वगति, परस्पर-निर्धारक तथा परस्पर-अपवर्जक विलोमों, आदि को समझने में असमर्थ है। और यह सामान्य चेतना के अधिभूतवादी (जैसा कि हेगेल ने दावा किया) स्वरूप का नहीं, बल्कि इस चीज का परिणाम है कि द्वंदात्मक चिंतन की अतर्वस्तु इतनी विविध है कि वह व्यक्तियों के सीमित दैनंदिन अनुभव के ढांचे में नहीं आ सकती।

आधुनिक प्रत्यक्षवाद, जो मान्यवाद में गणितीय और तार्किक प्रस्थापनाओं के इन्द्रियानुभविक मूल की अपनी अस्वीकृति में भिन्न है, "भोले-भाले यथार्थवाद" के साथ एक्जुट नहीं होना, बल्कि उल्टे, इसे समार के एक अवैज्ञानिक अवबोधन के रूप में अस्वीकार करता है। महजबुद्धि के स्वयं स्फूर्त भौतिकवादी विचारों पर बावू पाने का प्रयास करते हुए, नव-ग्रन्थवादी प्रायः मदा इसपर धर्मशास्त्रीय पूर्वाग्रह का आरोप लगाते हैं। वे मिथ्यात रूप में तर्जबुद्धि और पूर्वाग्रह के बीच भेद करने, सामान्य चेतना के अतर्विरोधों का विश्लेषण करने में इन्कार करते हैं। उदाहरणार्थ विविध धार्मिक भौतिकवाद तथा ग्रन्थवाद के बीच भेद करनेवाले दार्शनिक शब्दों को दार्शनिक शब्दकोश में इस तरह से निराल देने का मुभाव देने हैं कि वे दिन धारणाओं को

सूचित करते हैं, वे ऐतिहासिक रूप से सामान्य चेतना के दिग्गजों में जड़ जमायी होती हैं। 'विज्ञान का दर्शन' में वह लिखते हैं: "भूत-द्रव्य", "चेतना", "कार्य-कारण संबंध" जैसी अभिव्यक्तियाँ आज के सहजबुद्धि के शब्द हैं और इनका यथान्वय वैज्ञानिक बाद दिग्गज के कोई स्थान नहीं है" (55,45-46)। अपनी इस पुस्तक में पूर्ण स्थान पर वह लिखते हैं: "विज्ञान के दर्शन में मुख्य समस्या इन दिग्गजों के बारे में है कि हम सहजबुद्धि के दृष्टिकोणों में सामान्य वैज्ञानिक सिद्धांतों पर कैसे पहुँचें" (55,2)। यह प्रस्थापना एक महत्वपूर्ण ज्ञानमीमाणात्मक समस्या को सही ढंग से पेश करती है, जिसे नव-प्रत्यक्षवाद हर काल में अममर्थ है, क्योंकि यह विज्ञान और दैनंदिन अनुभव को पूरी तरह से विरोधी स्थितियों में रखता है। नव-प्रत्यक्षवाद के अनुसार, जिन पूर्ण भूतद्रव्य, चेतना तथा नियतत्ववाद के अस्तित्व को स्वीकार करना है, इसलिए यह सामान्य चेतना और हमारी भाषा के स्तर पर बात रखता है। यह दावा विज्ञान की उपलब्धियों को आत्मगत रूप से सिद्ध करता है, जिसने भूतद्रव्य के अमूर्त रूपों की खोज की है, नार्मल सांख्यिकियों के अस्तित्व शरीररक्षितवैज्ञानिक विश्लेषणों को एकदम दिखाने तथा नियतत्ववाद की पक्करी धारणाओं को त्याग दिया है। लेकिन इन बातों तथा संबंधों में वैज्ञानिक विचारों का अर्थ यह नहीं है कि "भूत-द्रव्य" की धारणा के साथ काम करनेवाला वैज्ञानिक एक मूर्खों के दृष्टिकोण में डूब नहीं जाता।

युग-युगो पुराने प्रश्नों के साथ सभी पूर्वकीर्ण दर्शनो को अस्वीकार करती है। इन प्रश्नों को ऐसे अमन्यपनीय और अप्रमाण्य विचारों के अव्यवस्थित ढेर के रूप में पेश किया जाता है, जो सामान्य चेतना में ऊपर उठने में असमर्थ है तथा ऐसे प्रश्नों की भोले-भाने ढंग में जांच करने से जिनके उत्तर नहीं दिये जा सकते, क्योंकि वे वास्तविक अंतर्दृष्टि से रहित काल्पनिक प्रश्न हैं। वस्तुतः यही अर्थ वित्सेनेइन के इस दावे का है कि त्रिम चीज पर बात नहीं की जा सकती उसके बारे में चुप ही रहना चाहिए।* इसका अर्थ यह है कि उचित (शब्द के "आधुनिक" यानी नव-प्रत्यक्षवादी अर्थ में) दार्शनिक शिक्षा में रहित लोग ही इस बात पर तर्क-वितर्क करते हैं कि समाज परिमित है या अपरिमित, ज्ञेय है या अज्ञेय, आदि। लेकिन दार्शनिक (नव-प्रत्यक्षवादी) चुप ही रहता है इन प्रश्नों का उत्तर नहीं दिया जा सकता क्योंकि ये छद्म प्रश्न हैं। पर युग-युगो पुरानी दार्शनिक चेतना को सामान्य चेतना के रूप में पेश करने हुए नव-प्रत्यक्षवादी इस चीज को ध्यान में नहीं रखते कि तथाकथित अधिभूतवाद - यानी दर्शन की वास्तविक समस्याओं - का उनका परित्याग सामान्य सहजबुद्धि की स्थिति में मिलता-जुलता है, जो दार्शनिक प्रश्नों में मुह फेर लेती है और उनपर विचार-विमर्श को गंभीर लोगों के लिए भारहीन बुद्धिविलासिता मानती है।

सामान्य चेतना समशील, शांत और संभवतः निश्चित प्रतीत होती है, वस्तुतः कि उसपर ज्ञानमीमासीय दृष्टिकोण से देखा जाये यानी इन्द्रियानुभविक आत्म-चेतना, बाह्य वातावरण की समझ के रूप में, बुद्धिमत् ढंग से तर्क करते हुए कि अहम् अहम् है, अतः अहम् बादल, चट्टान, गंधा, आदि नहीं है। लेकिन अगर दूसरे दृष्टिकोण से, वस्तुतः दैनंदिन अनुभवों - यानी सभी सुशियो, दुखों, आशाओं और निराशाओं

* वित्सेनेइन महा स्पष्टतः नीचो के इस दृष्टिकोण को दुहराते हैं "कुछ परिस्थितियों में, जैसा कि सूक्ति इशारा करती है, केवल सभी दार्शनिक बन्ना रहा जा सकता है, यदि चुप्पी साधे रखी जाये" (89,2,14) । यह प्रत्यक्षवादी विज्ञानवाद द्वारा अतर्कबुद्धिवादी स्थापनाओं पर अपना सिद्धांत गढ़ने का एकमात्र मामला नहीं है।

जिनमे सामान्य जीवन बनता है - के समुच्चय के रूप में देखा जये। तो सामान्य चेतना निरन्तर अज्ञान रहती है। उसकी तुलना में वैज्ञानिक और दार्शनिक चेतना प्राचीन यूनानी चितकों की पूर्ण विरति के विपरीत चीज की भाँति है। सामान्य चेतना के इस पहलू को, जो किस्म में अनुभावों में मगधित उन दार्शनिक मिथ्याओं का विषय था, जिन्हें भौतिकवादियों तथा प्रत्यक्षवादियों दोनों ही ने प्रतिपादित किया, अब अस्तित्ववाद ने अपने में लगभग पूरी तरह मिला लिया है। अस्तित्ववाद अपने ही ढंग में तथाकथित वास्तविक विज्ञानों और दर्शन के बीच अन्तर्विरोध को पुनरुज्जीवित करता है और उन विज्ञानों को व्यावहारिक, उपयोगी, सिर्फ लाभदायक चीजों के बारे में जाननेवाले विज्ञानों के रूप में और इसीलिए अस्तित्वमान सत्ता की गहरी जाँच करने में असमर्थ मानता है, जो सामान्य चेतना में ऊपर नहीं उठते।

अस्तित्ववाद चिंता, भय, दुनिया-में-अस्तित्व, स्वतन्त्रता, अर्थ के रूप में परिभाषित मनुष्य के अस्तित्व के व्याख्यात्मक विवरण के साथ वस्तुगत यथार्थता के प्राकृतिक वैज्ञानिक वर्णनों का विरोध करता है। वस्तुतः ये मनोभाव ही हैं, जो व्यक्तियों के सहज अस्तित्व को भरते हैं। अस्तित्ववाद इन मनोभावों की व्याख्या हुम्मेन की प्रिनोमेनोलॉजी के रूप में करता है, उन्हें इन्द्रियानुभविक मूल में पृथक् करता है और अस्तित्वपरक यानी मनुष्य के स्वार्थ में प्रागनुभविक रूप में निहित घोषित करता है। इस संबंध में, हाइडेगर और मार्स हर्गेंजर का अनुसरण करते हुए ब्राह्म इन्द्रियानुभविक कारणों द्वारा उत्पन्न तथा "अस्तित्व" के लिए मानो महत्वहीन भय (Furcht - जर्मन; la peur - फ्रांसीसी) और स्वयं "अस्तित्व" द्वारा उत्पन्न और अत्यंत अनपनीय गंभीरता (Angst - जर्मन, l'angoisse - फ्रांसीसी) के बीच विभाजक-रेखा खींचते हैं। अस्तित्ववादी अस्तित्वपरक चेतना को इसके दैनंदिन पहलू में, सामूहिक अनुकरणवाद में परिष्कृत मानता है, क्योंकि यह निश्चित, वास्तविक करने का तरीका, वास्तविक बनना, भय, अस्थिर के रूप में अनुभूत स्वयं अस्तित्व का भय अनुभव करती है, हुम्मेन शब्दों में, क्योंकि अस्तित्व स्वयं में घटती है।

अस्तित्ववादी मूल्य के "घोरे" (मायात्मक) भय - पूर्णतः वास्तविक

सभी आलोचनाओं के बावजूद, अस्तित्ववाद उन सब चीजों में इन ही दिव्यचम्पी नेता है, जो सामान्य चेतना और सामान्य (तथा न-कारात्मक ढंग में विवेचित) मनोभावों की सीमाओं में परे है, जिनकी यह इतनी कठोरतापूर्वक आलोचना करता है। यह सामान्य जीवन-विशेष रूप में लोगों के सामाजिक समर्थन में कुछ भी उल्लेखनीय नहीं देखता, क्योंकि अस्तित्व की इसकी मानवद्वेषी व्याख्या में कार्य, देन और ज्ञान जैसी चीजों का कोई स्थान नहीं है।* अस्तित्ववादी दर्शन मनुष्य को दैनंदिन जीवन में ऊपर उठानेवाली "अनिवादी" महत्त्वपूर्ण परिस्थितियों का अपना मिट्टात भी आमन मृत्यु, अमोचनीय पापों आदि के बारे में सामान्य विचारों में निगमित करता है। यह विशेष-भासपूर्ण है कि हर सामान्य चीज का अडिग ढंग में विशेष करने का दावा करनेवाला दर्शन अपनी अत्यन्त व्यक्तिवादी सीमाओं के वजह से दैनंदिन दुर्गुण चर्चा की दलदल में अपने को निराकृत्य में असमर्थ है।

अस्तित्ववाद के विपरीत, मार्क्सवादी दर्शन महज अस्तित्व और मरुद् सामान्य धारणाओं और मनोभावों का ऐतिहासिक रूप में निरूपण सामाजिक परिघटनाओं के रूप में आलोचनात्मक ढंग में विवेक करता है, जो इतिहास के दौरान अपरिवर्तित नहीं बनी रहनी, बल्कि समाज के कम्युनिस्ट रूपांतरण की प्रक्रिया में परिवर्तित होती है। मध्यकालीन विद्वानों ने दावा किया कि महज बुद्धि कुछ मूलभूत सिद्धांतों की सत्यता के प्रति समय और स्थान में स्वतंत्र और सर्व

* यहाँ हम अस्तित्ववाद के "आज्ञावादी" रूप (अज्ञानवादी बौद्ध, आदि) का उल्लेख नहीं करने, जो "वैयर्थवादी" अस्तित्ववाद के लिए अभिलाषात्मक मकरात्मक मनोभावों (वारिधिक जीवन, उन्मत्त, प्रयासों, आदि के मुक्त) की निराज्ञावादी व्याख्या पर बाध पाने का अमर्यादापूर्वक प्रयास करता है, क्योंकि जीवन की वैयर्थवादी मकरात्मक, मरुद्गुण और मरुद्गी प्रवृत्तियों आम तौर पर अस्तित्ववादी दृष्टिकोण के साथ मेल नहीं खाती। मोरियन दार्शनिक अ० म० बौद्धवादी ने अस्तित्ववाद की इन नयी दिशा का ठीक-ठीक विवरण दिया है।

मोपों में एक-ही चेतना है ; लेकिन आज यह गिड़ करने की जल्जला नहीं रह गयी है कि महजबुद्धि तथा समझ रूप में सामान्य चेतना सामाजिक वातावरण को प्रतिबिम्बित करती है और हमारे माथ पर्यावरित होती जाती है।

साम्प्रत में, सामाजिक महजबुद्धि और विज्ञान तथा दर्शन (भौतिक-वादी दर्शन सहित) की दृष्टि में, उदाहरणार्थ १८वीं सदी और १९वीं सदी के प्रारम्भ में यह विचार कि पदार्थ के एक घन मेट्रीमीटर में ऊर्जा की विज्ञान मात्रा निहित होती है न केवल हाय्याग्युद बल्कि अन्य रहस्यमय भी था तथा अवागन्विक और साम्प्रत में अस्तित्वमान या समझ के बीच कोई भेद नहीं करता था।

वर्तमान समय में, विज्ञान और दर्शन 'असम्भव' की धारणा की व्याख्या बहुत मन्त्रतापूर्वक करते हैं। जहां तक सामान्य चेतना का संबंध है, यह मानव-बुद्धि के समत्वार्थों की आदी हो चुकी है और वैज्ञानिक तथा टेक्नोलाजिकल गिद्धियों में चर्चित नहीं होती। हालांकि अभी भी हमने अपना समत्वार्थ-बोध नहीं खोया है फिर भी यह दृढ़ता-पूर्वक विश्वास करती है कि कम में कम विज्ञान और टेक्नोलाजी के क्षेत्र में समत्वार्थ नहीं होते।

सामान्य धार्मिक चेतना भी, वहां जहां यह कायम है बदल गयी है। मुस्लिम में ही कोई विश्वास करता है कि ईश्वर ने छ दिनों में दुनिया की सृष्टि की, क्योंकि यदि अधिक नहीं तो इसी को सभी लोग जानते हैं कि पृथ्वी के अस्तित्व में आने और अपनी धुरी पर घूमने के फलस्वरूप ही रात और दिन बने। न० बेर्याथेव की वास्तविक निराशा समझ में आती है, जिन्होंने कहा कि ईसाइयों सहित अधिकांश लोग भौतिकवादी हो गये हैं, क्योंकि वे आत्मा की शक्ति में नहीं, बल्कि केवल भौतिक शक्ति - सैनिक और आर्थिक शक्ति - में विश्वास करते हैं। प्रोटेस्टेंट चर्च ने इस स्थिति को ध्यान में रख लिया है और यह अपने अनुयायियों से सभी जड़मूलों को स्वीकार करने की मांग नहीं करता केवल ईश्वर और उनके पुत्र ईसा मसीह में विश्वास करना ही काफी है।

अपनी कृति 'इंग्लैंड में मजदूर वर्ग की स्थिति' में एंगेल्स ने औद्योगिक क्रांति की पूर्वविला में ब्रिटिश मजदूरों के जीवन और आत्मिक

विज्ञान का वर्णन निर्मलनिष्ठ इग ने किया. "वे बिगने हो पते से और हमने भी बिगने निगने से, निश्चित रूप से चर्च करने से. राजनीति पर बात नहीं करते से, गहरा नहीं करते से, बिगने से करते से, ध्यायामो से आनंद सेने से, बाइबिल-पाठ को बगलन से से गुनने से तथा अपनी अविवादास्पद विनम्रता से 'श्रेष्ठ वर्गों' के रूप से ही अनुकूल रूप से व्यवहार करने से.. वे अपने गान, नीन जीवन में अपने को गुप्ती महसूस करने से और यदि औद्योगिक क्रांति न हुई होनी, तो वे इस तरह के जीवन में बसी नहीं निहन पते जो रोमांटिक और सुखद होने हुए भी मनुष्योचित नहीं था" (1,4,309)। महा मजदूर वर्ग और संपूर्ण मेहनतकशों में उन विमान परिवर्तनों का वर्णन करने की आवश्यकता नहीं है, जो अनुवर्ती ऐतिहासिक विज्ञान द्वारा लाये गये, जिसके परिणामस्वरूप पहले सोवियत संघ में और फिर बहुत-से दूसरे देशों में नयी सामाजिक प्रणाली की स्थापना हुई। समाजवाद की विजय ने सामान्य चेतना को मौनिक रूप में बदल दिया। पूँजीवादी देशों में भी जन-चेतना में बड़ा परिवर्तन आया है। प्रसिद्ध कैथोलिक दार्शनिक जैक मैरिटन ने लिखा, "अब कोई भी पूँजीवाद के लिए मरना नहीं चाहता—न एशिया में, न अफ्रीका में और न ही यूरोप में" (84,124)। मार्क्सवाद के एक विरोधी द्वारा यह स्वीकृति दिखाती है कि घोषित वर्गों में यह चेतना अधिकाधिक बढ़ती जा रही है कि केवल पूँजीवाद का उन्मूलन ही उनकी सामाजिक मुक्ति का स्रोत है।

हम यहां सामान्य चेतना पर सामाजिक-आर्थिक, वैज्ञानिक और टेक्नोलॉजिकल प्रभाव का विश्लेषण करने का इरादा नहीं रखते। हम निर्णय इस ऐतिहासिक प्रक्रिया के मुख्य पहलुओं का ही उन्मूलन करते हैं। सामान्य चेतना में अविवेकपूर्ण और अन्य निराधार विश्वासों का उन्मूलन हो रहा है, तथा सामान्य चेतना और वैज्ञानिक चेतना एक दूसरे के निकट आ रही हैं, पर उनके बीच भूख अंतर समाप्त नहीं हुआ है। सामान्य चेतना अधिकाधिक तर्कमय, नैतिक, विवेकी, अपने में अधिकाधिक मौल्यबोध का तज्ज्ञा करनेवाली, आत्म-निर्भर, आपोचना-समक्ष बन जाती है। यह अब अपने को केवल विद्यमान परिस्थितियों के अनुकूल ही नहीं बनाती, बल्कि मनुष्य के स्थायीक कारीगरों

में अधिकाधिक मरिय भूमिका अदा करती है। यह सब दर्शन तथा सामान्य चेतना और दैनंदिन अनुभव के बीच संबंधों में मौलिक परिवर्तन माना है। दैनंदिन अनुभव सामाजिक व्यवहार का अभिन्न अंग है जो ज्ञान के सभी रूपों का आधार है।

२

द्वंद्वात्मक भौतिकव
द्वंद्वात्मक प्रत्यय

इसे प्रमाणित करने के लिए वेदों और ग्रंथों का उपयोग किया। यह उस युग के विचारों का प्रतिबिम्ब था जो अनालोचनात्मक दृष्टि में तथ्य रूप में मान लिया गया था। यानी जड़भूतवादी विचारों के विचार, जिसमें अनेक दृष्टि, धारणाओं और पूर्वाधारों का विवेचन आवश्यक और पुष्टि करने के आवश्यकता की उल्लेख की।*

तर्कबुद्धिवादियों की भाँति काट ने जड़भूतवाद की आलोचना की दर्शन का महत्वपूर्ण कार्यभार माना। उनके शब्दों में, "हमारा दृष्टि गन्तव्य आलोचना का युग है, जिसके मामले हर चीज नग्न होनी चाहिए। धर्म अपनी पवित्रता की वजह से और कानून अपनी महानता की वजह से इस आलोचना के क्षेत्र में बाहर रहना चाहते हैं। लेकिन इस मूल्य में वे ठीक ही मंदिर पैदा करने हैं और वह मूल्य आदर को देने है जिसे बुद्धि केवल उसी चीज के प्रति प्रकट करती है, जो इसकी स्वतंत्र और खुली कमीटी पर खरी उतर मके" (73,3,7)। मुमगल और व्यापक आलोचनात्मक विवेचन की अपनी मांग करने में काट १७वीं सदी के तर्कबुद्धिवादियों में बहुत आगे गये, क्योंकि उन्होंने स्वयं बुद्धि के आलोचनात्मक विवेचन की आवश्यकता पर भी जोर दिया।

तर्कबुद्धिवादियों ने सामाजिक समस्याओं को बुद्धिमत्ता मानव स्वभाव, सार्विक बुद्धि की मांगों के अनुसार परिवर्तित करने के कार्यभार के रूप में बुर्जुआ रूपांतरणों की आवश्यकता का दावा किया। बुद्धि के आदर्शों के कार्यान्वयन के साथ बुर्जुआ रूपांतरणों का यह एकीकरण बुद्धि की तर्कबुद्धिवादी धारणा का अनालोचनात्मक पहलू था, जिसे समझने, मूल्यांकन करने, निर्णय करने और मानकों को निर्धारित करने की निरपेक्ष और स्वायत्त क्षमता के रूप में, इन्द्रिय-अनुभूति तथा

* इस संदर्भ में यह उल्लेखनीय है कि केवल तर्कबुद्धिवाद ही नहीं, बल्कि दार्शनिक इन्द्रियानुभववाद सहित १७वीं सदी के प्रगतिशील बुर्जुआ वर्ग की सभी विचारधाराएँ बुद्धिपथ में आगे बढ़ी थी। काट लिखा, "बुद्धि हर चीज में हमारा अंतिम निर्णायक और मार्गदर्शक होनी चाहिए" (78,295)। लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि विवेक की तर्कबुद्धिवादी और इन्द्रियानुभववादी धारणाएँ एक-ही थी।

सामाजिक परिस्थितियों दोनों ही से स्वतंत्र क्षमता के रूप में चित्रित किया गया। तर्कबुद्धिवादियों के विचार में, बुद्धि कभी गलती नहीं करती। देकार्त के अनुसार, गलती की जड़ इच्छा में है, जो इच्छा-जनित विश्वास को सत्य मान लेती है। स्पिनोजा और लीबनिज़ ने गलती का कारण इन्द्रिय-अनुभूतियों में खोजा, जो उनकी राय में, स्वभावतः भ्रामक स्वरूप की होती हैं और गलत निष्कर्षों पर ले जाती हैं यदि वे विश्लेषण के आधार के रूप में ली जाती हैं।

तर्कबुद्धिवादियों ने शुद्ध बुद्धि यानी इन्द्रिय-अनुभूतियों से स्वतंत्र और, उनके विचार में, इन्द्रियगत तथ्यों की अनिवार्य सीमाओं पर बाध पाने में समर्थ चिंतन की धारणा विकसित की। इन्द्रियगत तथ्यों के महत्व को स्पष्टतः कम करके आका गया। काट ने शुद्ध बुद्धि की धारणा को स्वीकार करते हुए इसकी तर्कबुद्धिवादी व्याख्या को अस्वीकार किया। उनके विचार में, बुद्धि द्वारा अनुभव से परे ज्ञान का दावा मनुष्य की मूल सैद्धांतिक गलतियों में से एक है। काट ने गलतियों के कारणों के तर्कबुद्धिवादी सिद्धांत का फिर से विश्लेषण किया और सिद्ध किया कि इन्द्रिय-अनुभूतियाँ, अनुभाव हमें धोखा नहीं दे सकते, क्योंकि वे निर्णय नहीं हैं। विवेक और बुद्धि ही गलती के दोषी हैं और इस वजह से नहीं कि वे अनुभव से आगे बढ़ते हैं, बल्कि इस वजह से कि वे अनुभव से स्वतंत्र निष्कर्ष निकालने की कोशिश करते हैं और इस तरह अपने को एकमात्र आधार से वंचित कर लेते हैं।

बुद्धि का तर्कबुद्धिवादी पथ (और इसके सहवर्ती के रूप में शुद्ध चिंतन की धारणा) ज्ञान के गणितीय रूप की एकांगी (और अक्सर प्रत्ययवादी निष्कर्षों पर ले जानेवाली) व्याख्या थी, जिसे तर्कबुद्धिवादियों ने स्वयमिन्द्रियों में निश्चित स्थापनाओं के शुद्धतः तार्किक निगमन पर आधारित प्रागनुभविक माना। तर्कबुद्धिवादियों को यह एकमात्र विश्वास था कि दर्शन को निष्कर्षों की गणितीय प्रणाली के रूप में निर्मित किया जा सकता है, कि यह दार्शनिक तर्क-वितर्कों को समाप्त कर देगा और अध्ययन के सभी क्षेत्रों में निरपेक्ष की समझना संभव बना देगा। केवल मूलभूत दार्शनिक स्वयमिन्द्रियों और तदनुसार उनकी परिभाषाओं को निर्धारित करना ही आवश्यक है। स्पिनोजा ने अपने 'नीतिशास्त्र' में यही प्रयास किया।

तर्कबुद्धिवादियों के विपरीत काट ने मित्र किया कि दर्शन में न गणितीय स्वयमिद्विधा, न ही परिभाषाएं संभव हैं। उनके विचार में दर्शन में "एक भी ऐसी मूलप्रस्थापना नहीं मिल सकती, जो स्वयं कहलाने के उपयुक्त हो" (73,3,496-97)। गणित के विपरीत, दार्शनिक परिभाषाएं अकाट्य रूप से प्रामाणिक नहीं होंगी, बल्कि वे उपलब्ध धारणाओं का प्रतिपादन हैं, जबकि गणितीय परिभाषा धारणाओं के निरूपण द्वारा मूर्त रूप पाती हैं। अब "दर्शन में सुस्पष्ट निश्चितता के रूप में परिभाषा को काम शुरू करने के बजाय इसे पूरा करना चाहिए। इसके विपरीत, गणित में हम परिभाषा के पढ़ने कोई ध्यान नहीं रखते, क्योंकि केवल परिभाषा ही धारणा प्रदान करती है। अब गणित को हमेशा परिभाषाओं के साथ शुरू करना चाहिए और इस शुरू कर सकता है" (73,3,495-96)।

स्वयमिद्विधों को स्वयं प्रमाणित मूल्यों के रूप में देखने हुए तर्कबुद्धिवादियों ने निष्कर्ष निकाला कि बौद्धिक (अर्थात् इंटेलिजेंट) रूप में स्वतंत्र) अब प्रज्ञा मध्य संपूर्ण दार्शनिक विज्ञान के कुछ अंगों के तौर पर काम करते हुए दर्शन का प्रस्थान-बिंदु हो सकते हैं और इसे चाहिए। बौद्धिक अब प्रज्ञा का मिश्रण तर्कबुद्धिवाद की एक मुख्य प्रस्थान है। उम्मीद यह तर्कबुद्धिवादी विन्यास आधारित है कि अनुभव के सीमाओं का अतिक्रमण किया जा सकता है। तर्कबुद्धिवादियों के विचार में, गणित ने इस समस्या को पढ़ने की हल कर दिया है, अब दर्शन की बारी है।

काट ने बौद्धिक अब प्रज्ञा के तर्कबुद्धिवादी मिश्रण में इन्वार किया और उसके मुकाबले में 'स्वयमिद्विध' गणितीय प्रस्थानाओं की गति

* फिर भी, इस ध्यान में रखना चाहिए कि जब तक कि कुछ कुछ इंटेलिजेंट-बुद्धिकारी वर्गीकरण ने बौद्धिक अब प्रज्ञा का मिश्रण का निष्कर्ष नहीं निकाला। तर्कबुद्धिवादियों का विचार है कि इंटेलिजेंट-बुद्धिकारी वर्गीकरण ने बौद्धिक अब प्रज्ञा की धारणा की मिश्रण के महत्वपूर्ण बिंदुओं में अंतर और अंतर किया कि माया मानव ज्ञान, वह यह कि बौद्धिक ने बौद्धिक समूह (गणितीय दर्शन) ज्ञान भी, इंटेलिजेंट-बुद्धिकारी अब का ज्ञान है।

बनाते हैं। अब चार्स-डार्विन इन तथ्यों को समझकर (जिनमें कि काट के अनुसार, कोई भी विज्ञान सम्भव नहीं है) अन्तिम रूप में मार्क्स और आक्सफ़र मनों की मभावना को स्पष्ट करता है। कि भी, न तो काट, न ही मार्क्स ने मार्क्स और आक्सफ़र को इनके स्वाभाविक धारणा के क्षेत्र में रखा।

१७वीं सदी के तर्कबुद्धिवादी विचार सम्प्रदाय में दार्शनिक युग की दार्शनिक अभिव्यक्ति होने के कारण दुर्घटक तथा मनोवैज्ञानिक थे। बुर्जुआ वर्ग समझने की सहायता में सामग्री समाज की परिस्थितियों में आर्थिक रूप में प्रमुख वर्ग बन गया। और जब कि इन युग के बुर्जुआ दर्शन ने पाठ्यवाद और कुछ हद तक धर्मशास्त्र का भी निन्दित किया, इसने सामन्यवाद की प्रमुख विचारधारा—धर्म—के साथ सम्बन्धों को धेयम्बर समझा। १७वीं सदी के तर्कबुद्धिवादियों द्वारा निर्मित दार्शनिक प्रणालियों की यही विचारधारात्मक प्रवृत्ति थी। देकार्त के दर्शन में इस समझने ने भौतिकी और अधिभौतिकी के बीच द्वैत के विरोध का रूप ग्रहण किया। यदि देकार्त की भौतिकी (प्रकृति का दर्शन) ने इन्द्रियों द्वारा अनुभूत की जा सकनेवाली विद्यमान व्यवस्था का अध्ययन किया, तो अधिभौतिकी ने अतीन्द्रिय के सद्भान का इहं किया। लेकिन चूँकि अनुभव ने ऐसी अधिव्यवस्था की स्वीकृति के लिए कोई अवसर नहीं दिया, इसलिए देकार्त ने अन्तर्जात विचारों और अन्तर्जात ज्ञान में सपन्न मानव-बुद्धि की विद्यमानता को मान्यता दी, जिनका उपयोग, उनकी राय में, अधिभौतिक व्यवस्था की सही विवेचनाओं का तार्किक ढंग में निगमन करना सम्भव बनाना है।

अधिभूतवाद की संपूर्ण अन्तर्वस्तु को धर्मशास्त्रीय (या धर्मशास्त्र में संबद्ध) प्रश्नों की तर्कबुद्धिवादी व्याख्या तक सीमित करना सम्भव का अनिवार्यकरण करना होगा। गणित और प्राकृतिक विज्ञानों की समस्याओं की दार्शनिक व्याख्या करने में देकार्त व नीचनिड की अधिभूतवादी प्रणालियों ने काफी योग दिया। स्पिनोसा का अधिभूतवाद विचारों की भौतिकवादी प्रणाली था, भले ही यह सर्वेश्वरवादी भावना में, ईश्वर को प्रकृति में अनन्य मानने द्वारा देस दिया गया हो। अब मार्क्स और एंगेल्स द्वारा १७वीं सदी के अधिभूतवाद की सकारात्मक, सामाजिक अन्तर्वस्तु का मूल्यांकन सम्भव में आनेवाली बात है। स्विन

की ऐसी महत्वपूर्ण और ग्यापी विशेषता है कि दर्शन को आग्निष और
वैदिक जीवन के इस रूप का किसी अनिवार्य न कि मायोंविष चीजों
के रूप में अध्ययन करना चाहिए। मन्व्य स्वतन्त्र की समस्या के
बारे में भी यही बात और सम्भव और बड़ी सीमा तक सही है।
कई सदियों तक दर्शन के मार्ग में रोड़ा बनी रही। अगर मनुष्य के
पाम सकल्य की स्वतन्त्रता नहीं है, तो क्या उसके पाम साम्य के
कोई चीज है भी? अगर वह अपने कार्यक्षेत्रों पर नियंत्रण नहीं कर
सकता, तो वह जानवर से कैसे भिन्न है? अगर उसके पाम चरित्र
की स्वतन्त्रता नहीं है और अपने कार्यक्षेत्रों पर नियंत्रण नहीं कर
सकता, तो वह उनके लिए जिम्मेदार भी नहीं है। लेकिन इस मूल्य
में न जिम्मेदारी, न नैतिक मानक, न ही नैतिक व्यवहार है, क्योंकि
मनुष्य का सचेत जीवन अपने कार्यक्षेत्रों पर नियंत्रण करने की क्षमता
की क्षमता की पूर्वकल्पना करता है, चाहे यह सीमित रूप में ही हो
न हो। लेकिन नैतिकता और आम तौर से मानव-जीवन का अर्थ
दिखाते हैं कि मनुष्य कम से कम "व्यावहारिक" (सापेक्ष) स्वतन्त्र
में गण्य है। इस तथ्य का क्या स्वरूप है और यह किन गतियों पर
सम्भव है?

सत्ता की समस्या - सभी अधिभूतवादी प्रणालियों की मुख्य समस्या -
इसके माध्य ही सभी अस्तित्वमान चीजों के सार की समस्या और सम्भव
रूप में समाज की एकता की समस्या भी है। दर्शन अपने को विभिन्न
शक्तिजों, धातुओं, सदियों, पर्वतों, पेड़-पौधों, जानवरों, आदि के
अस्तित्व के वर्णन तक ही सीमित नहीं कर सकता। इसमें इन सभी
वस्तुविषय परिघटनाओं के आधार, उनकी कुछ सभी अन्तर्मुख, उनके
परस्पर संबंध और अन्योन्याश्रय को प्रकट करने की अपेक्षा की जाती
है। क्या सभी अस्तित्वमान चीजों के आद्य तत्त्व हैं, क्या समाज एक
समष्टि के रूप में अस्तित्व रखता है या यह केवल एक सार्वजनिक व्यवस्था
व्यवस्था आधार से रहित असुर्ग है? क्या समाज का आरम्भ देश और
जान सापेक्ष है या यह दोनों ही आयामों में अपरिमित है? क्या समाज
व्यवस्था या अर्थ व्यवस्था से बना है? क्या व्यक्तियों का कार्य कारण संबंध
विशेष है या क्या इस संबंध में मूल्य चीजें हैं? ये तथा दूसरे ऐसे
न केवल अधिभूतवादी प्रणालियों, बल्कि सामान्य दर्शन की

दोष को प्रमाणित करना है। अब काट अपना मूल्य उद्देश्य अधिभूतवाद
 का मौलिक गुणानुसंधान करने और इसे एक विज्ञान में परिवर्तित करने में
 देखने है। यह वह नये, इष्टियातीय अधिभूतवाद के निर्माण के कार्यभार
 को सभी पूर्ववर्ती अधिभूतवादी प्रणालियों की पूर्ण अस्वीकृति समझने
 है। इसलिए उनका यह बलपूर्वक समझ में आनेवाली चीज है - "आ
 सोचना (शुद्ध बुद्धि की आलोचना - लेण्डर) में मैं त्रिम चीज पर
 काम कर रहा हूँ वह अधिभूतवाद नहीं, बल्कि एक विस्तृत नया विज्ञान
 है, त्रिमे अब तक किसी ने भी निर्मित करने का प्रयास नहीं किया
 है। यह बम्बुन प्रागनुभविक युग में तर्क-वितर्क करनेवाली बुद्धि की
 आलोचना है (72,228)। इसके साथ ही यह भी ध्यान में रखना
 चाहिए कि काट ने 'शुद्ध बुद्धि की आलोचना' को इष्टियातीय अधिभूत
 वाद की पुष्टि और इसकी प्रत्यावना के रूप में माना।

विज्ञान काट के लिए सही ज्ञान का मानक है। इसी के अनुसार
 काट डिशाशक्त का प्रतिपादन करने है। या तो अधिभूतवाद विज्ञान का
 ज्ञान है (वेगक sui generis विज्ञान) या इसे अपना अस्तित्व
 रखने का कोई अधिकार नहीं है। काट का दर्शन मिट्ट बनना है।
 परंपरागत अधिभूतवाद विज्ञान नहीं बन सकता क्योंकि इसकी प्रत्यावना
 सैद्धांतिक रूप में अप्रमाण्य और प्रायोगिक रूप में अमर्यादीय है।
 एक मूलतः नयी अधिभूतवादी प्रणाली का निर्माण करने का कार्यभार
 पेश करते हुए काट वैज्ञानिक दर्शन की आवश्यकता मिट्ट करने है।
 विधि में सम्बन्धित यह दृष्टिकोण दर्शन को वैज्ञानिक-दार्शनिक विधि
 दृष्टिकोण में परिवर्तित करने की बटिनाइयो की सहन समझ का
 तर्कबुद्धिवादी स्थिति में मूलतः भिन्न है।

१७वीं सदी के तर्कबुद्धिवादियों ने निरपेक्ष ज्ञान की प्रणाली बनाने
 की कोशिश की और इसके निर्माण की पूर्ववर्ती प्रणालियों की अमर्याद
 को अलग-अलग दार्शनिकों की गलतियों में देखा। काट इन भ्रमों
 सहमत नहीं है, वह अधिभूतवाद और विज्ञान के बीच मध्य में पूर्ण
 संचेन है और इससे निकलने का मार्ग खोजने है। फलस्वरूप वह
 निष्कर्ष पर पहुँचते है कि आधारभूत अधिभूतवादी विचारों की व्यापक
 वास्तव में अस्तित्वमान इष्टियातीय मतों की धारणाओं के रूप में न
 बल्कि चेतना के तथ्यों, शुद्ध बुद्धि के विचारों के रूप में की जा

कि जो तार्किक रूप से आवश्यक है, वह इसी वजह से भौतिक से भी आवश्यक है। तर्कबुद्धिवादियों ने लगभग निम्नलिखित रूप तर्क किया - यदि कोई निश्चित तार्किक निष्कर्ष तार्किक नियमों अनुसार पाया गया है (यानी यदि कोई तार्किक गलती नहीं की है), तो इस निष्कर्ष की अतर्क्यता को वस्तुगत यथार्थता के रूप में माना जाना चाहिए, भले ही अनुभव इसे पुष्ट न करे। इस स्थिति का अर्थ आसानी से समझ में आ जाता है, यदि हम यह ध्यान में रखें कि अक्सर तार्किक निष्कर्ष, निगमन खोज में परिवर्तित हो जाते हैं। ऐसे अज्ञात भौतिक तथ्यों को प्रमाणित करते हैं, जिनका अस्तित्व सबी अवधि में प्रेक्षण अथवा प्रयोग से नहीं पुष्ट हुआ था। लेकिन मुख्य बात यह है कि तार्किक विवेचन ऐसे तथ्यों को नहीं प्रकट कर सकता, जो तार्किक निष्कर्ष की आधारस्वरूप प्रस्थापनाओं में विद्यमान नहीं होने। परन्तु १७वीं सदी के तर्कबुद्धिवादियों ने परिवर्तनवादी पूर्वधारों में इन्द्रियातीत सत्त्वों के अस्तित्व को निगमित करने की कोशिश की। निगमन-क्षमता की इस तिरपेध व्याख्या को अस्वीकार कर हुए बाट ने गिद्ध किया कि तार्किक पूर्वधार अपने परिणाम में इन्द्रिय-द्वय में जुड़ा हुआ है कि परिणाम को उगमे तार्किक द्वय से, तादात्म्य के नियम के अनुसार देखा जा सकता है। दूसरे शब्दों में तार्किक परिणाम केवल इस वजह से सगन होता है कि यह मूलतः अपने पूर्वधार से अभिन्न होता है, यह पूर्वधार से तार्किक विभाजन में स्पष्ट हो जाना है। परिणाम द्वयका अग प्रतीत होता है। उदाहरणार्थ "जटिलता" "विभाज्यता" का पूर्वधार है, यह चीज तब स्पष्ट हो जाती है, जब हम जटिलता की धारणा का विभाजन करने हैं। वास्तविक पूर्वधार एक विष्कृत दूसरी बात है। यहाँ परिणाम पूर्वधार का अग या विभाज्यता नहीं है। अतः एक वास्तविक पूर्वधार का विवेचन इसका सभ्य परिणाम को नहीं प्रकट करता, यह वस्तुतः केवल इसी परिणाम की अतिव्याख्या को नहीं इंगित करता। विभाजन के लिए, जिस कारण से बना होती है, वह वास्तविक न कि तार्किक पूर्वधार है, क्योंकि वहाँ व लिए कोई तार्किक कारण नहीं है।

बाट व अनुमान, वास्तविक पूर्वधार इन्द्रियानुभविक अग में प्रमाणित तथ्यों व चीज सत्त्वों को प्रकट तो करता है, पर वह अनुभव की

मीमांशो ने आगे बढ़ने की संभावना को अस्वीकार करता है। इसी बीच, तर्कबुद्धिवादियों ने वास्तविक और तार्किक पूर्वाधारों के बीच भेद करने के बजाय उनका एकीकरण करके निष्कर्ष निकाला कि उन्होंने अनुभवेतर और अतीतिक के क्षेत्र में रास्ता बना लिया है। काट ने विश्वामोत्यादक ढंग में इन भ्रमों को प्रकट किया, जिनसे तर्कबुद्धिवादी अधिभूतवाद की मूल गलतियाँ जुड़ी हुई हैं।

प्रागनुभविक या अनुभवेतर ज्ञान की धारणा १७वीं सदी की अधिभूतवादी प्रणालियों का केंद्र-बिंदु थी। उदाहरणार्थ, लीबनिज़ ने दावा किया कि तथ्यपरक सत्यो के अलावा ऐसे बुद्धिपरक सत्य भी होते हैं जिन पर बुद्धि बिना अनुभव और इन्द्रियगत तथ्यों की सहायता के पहुँचती है। तर्कशास्त्र के सिद्धांतों, ज्यामिति की स्वयंसिद्धियों और निष्कर्षों को निर्विवाद प्रागनुभविक सत्यो के रूप में माना गया, जिनकी मुख्य विशेषता उनकी सुस्पष्ट सार्विकता और आवश्यकता है। सार्विक और आवश्यक के रूप में प्रागनुभविक की परिभाषा का मतलब यह है कि प्रागनुभविक की समस्या गहन रूप से अर्थपूर्ण है यह सैद्धांतिक वैज्ञानिक ज्ञान की निश्चित वास्तविक विशेषताओं को प्रकट करती है, विशेष रूप से गणित की विशेषताओं को, जिसकी प्रस्थापनाएँ प्रायोगिक आकड़ों से अपेक्षाकृत स्वतंत्र होती हैं। १७वीं सदी के लिए विशिष्ट गणित और तर्कशास्त्र के विकास के उस स्तर पर इन्द्रिय-नुभविक तथ्यों से तार्किक और गणितीय प्रस्थापनाओं तक का मार्ग अब भी पूर्णतः अनन्वेषित था। तर्कबुद्धिवादियों का विश्वास था कि तार्किक तथा गणितीय नियम अनुभव से विलुप्त स्वतंत्र होते हैं। उन्होंने अनुभव को मात्र वैयक्तिक इन्द्रिय-अनुभूतियों के एक समुच्चय के रूप में माना। स्वभावतः अनुभव की यह सीमित समझदारी तार्किक तथा गणितीय नियमों की सार्विकता और आवश्यकता को स्पष्ट करने में असमर्थ रही। तर्कबुद्धिवादियों ने हमेशा इस प्रश्न का उत्तर उसी ढंग से दिया तार्किक और गणितीय प्रस्थापनाएँ वस्तुतः इस वजह से सार्विक तथा आवश्यक हैं कि वे अनुभव से पूर्णतः स्वतंत्र हैं, क्योंकि वे प्रागनुभविक हैं।

उस समय सैद्धांतिक प्रस्थापनाओं के विशिष्ट लक्षणों के रूप में सार्विकता और आवश्यकता की धारणाओं को अब भी विशिष्ट वैज्ञानिक

विश्लेषण के अतर्गत नहीं लाया जा सका। न तो तर्कशास्त्र, न ही गणित के पाम ऐसे आकड़े थे, जो इस चीज की पुष्टि कर सकें कि उनकी प्रस्थापनाओं की सार्विकता तथा आवश्यकता निरपेक्ष कदापि नहीं है, कि वे पहले, प्राप्त ज्ञान के स्तर और दूसरे, उनके सैद्धान्तिक पूर्वाधार द्वारा सीमित हैं। यह सब अपूर्वकालीन ज्यामिति, सापेक्षता-सिद्धान्त और क्वांटम भौतिकी के निर्माण के बाद जाकर ही सुस्पष्ट हुआ।

उपर्युक्त वर्णन से यह पूर्णतः साफ हो जाता है कि क्यों काट ने प्रागनुभविक की तर्कबुद्धिवादी धारणा को अस्वीकार नहीं किया, बल्कि उसे मात्र संशोधित किया। तर्कबुद्धिवादियों (और उस काल के सभी दार्शनिकों और प्राकृतिक वैज्ञानिकों) की भाँति वह सार्विक और आवश्यक सैद्धान्तिक प्रस्थापनाओं के वस्तुगत आविर्भाव और ऐतिहासिक विकास की प्रक्रिया को स्पष्ट नहीं कर सके। विज्ञान तथा दर्शन के विकास के उस स्तर पर सैद्धान्तिक चिन्तन के ऐसे प्रयोगों की सार्विकता और आवश्यकता को स्पष्ट करना और भी कठिन था, जैसे कि देश, काल, कार्य-कारण संबंध। किसी ने भी—कम से कम प्राकृतिक विज्ञानियों ने—यह गंभीर नहीं किया कि सभी प्राकृतिक परिघटनाओं का अस्तित्व देश और काल में है, कि उनके निश्चित कारण हैं, आदि। लेकिन क्या यह सिद्ध किया जा सकता था कि वे प्रथम दाम्भिक में सार्विक और आवश्यक हैं? यही कारण था कि काट ने शुद्ध (प्रागनुभविक) तथा इतिहासबोधित ज्ञान के बीच भेद करने में तर्कबुद्धिवादियों का अनुसरण किया और कहा कि तर्कशास्त्र तथा गणित प्रागनुभविक विज्ञान है, जब कि वास्तविक प्रागनुभविक सूक्ष्म सिद्धान्तों को अनुभव में निगमित ज्ञान के साथ समन्वित करनी है।

काट की प्रागनुभविक की धारणा तर्कबुद्धिवादी धारणा से कैसे भिन्न है? पहली गहराई में प्रतीत हो सकता है कि १७वीं सदी के अधिभूत बर्तनों के साथ इस मुद्दे पर काट का विचार न्यूनतम रूप में गलत है। क्योंकि उन्होंने स्वयं प्रागनुभविक बुद्धिकोण का समर्थन किया। सर्वप्रथम दाम्भिक में, काट की प्रागनुभविक की मध्यम तर्कबुद्धिवादियों की समझ में भ्रमण भिन्न है। तर्कबुद्धिवादियों ने समान के प्रागनुभविक ज्ञान का स्वीकार किया। यथार्थ यह माना जा सकता है कि उन्होंने खतरा यह समझ लिया कि अत्यधिक ज्ञान व अत्यधिक ज्ञान व किसी अन्य मार्ग के अभाव-

है, इन्द्रियानुभूति को कार्ग्यता के प्रवर्गीय मन्त्र में जोड़ना है। काट अनुभव के निर्णयो और ग्रन्थ अनुभूति के निर्णयो के बीच भेद करने है। टीका-टीका करते तो ग्रन्थ अनुभूति के निर्णय मन्त्रा ज्ञान, कम ने कम परिष्कृतताओं के बीच मन्त्रों का ज्ञान, प्रदान नहीं करने। फलतः प्रवर्ग इन्द्रियानुभविक ज्ञान के आवश्यक पूर्वाधार है, जो सैद्धांतिक ज्ञान की भावि ही बुद्धिमत्ता है। काट के भ्रम का कारण यही है: प्रवर्ग अनुभव के पहले आने हैं। अमल बात यह है कि काट (तथा उनके समकालीन सभी चिंतक और वैज्ञानिक) अभी भी अनुभव के ऐतिहासिक विकास के बारे में कल्पना नहीं करते, जिसके दौरान प्रवर्ग निर्मित और विकसित होते हैं। उस युग के लिए अनिवार्य इस समस्या को इस प्रश्न की समझ में काट के ऐतिहासिक योगदान को धुंधला नहीं करना चाहिए। उन्होंने प्रायोगिक ज्ञान की अन्तर्वस्तु के साथ चिंतन के प्रवर्गीय उपकरण की एकता को प्रकट किया। इस वजह से काट "शुद्ध" (प्रागनुभविक) ज्ञान को इन्द्रियानुभविक ज्ञान के मुकाबले में रखने तक ही सीमित नहीं रहते, जैसा कि उनके पूर्ववर्तियों ने किया। वह सिद्ध करते हैं कि चूंकि सैद्धांतिक प्राकृतिक विज्ञान की प्रस्थापनाएँ सार्विक और आवश्यक हैं, इसलिए वे शुद्ध प्रागनुभविक नहीं, बल्कि प्रागनुभविक तथा इन्द्रियानुभविक हैं—रूप में प्रागनुभविक और अन्तर्वस्तु में इन्द्रियानुभविक।

प्रागनुभविक (अर्थात् मूलतः सैद्धांतिक) तथा इन्द्रियानुभविक ज्ञान की एकता का तर्कबुद्धिवादी निषेध इस निष्कर्ष पर ले गया कि प्रागनुभविक सूत्र (निर्णय, निष्कर्ष) शुद्धतः विश्लेषणात्मक है यानी कोई नया ज्ञान नहीं देते, बल्कि मात्र उस चीज को प्रकट करते हैं, जो प्रस्थापना के विषय में पहले ही निहित है। इस तरह, गणितीय ज्ञान की संपूर्ण संपदा को गणित के सार्विक पूर्वाधारों में पूर्वनिर्मित और पूर्वनिर्धारित किसी चीज में बदल दिया गया। यह स्थिति गणित, यांत्रिकी तथा सामान्यतः सैद्धांतिक प्राकृतिक विज्ञानों के विकास के साथ टकराव में आये बिना नहीं रह सकी।

प्रागनुभविक तथा इन्द्रियानुभविक की एकता के सिद्धांत ने काट को इस तर्कबुद्धिवादी ऋद्धि का खंडन करने में भी समर्थ बनाया। विश्लेषणात्मक निर्णयों के अस्तित्व को अस्वीकार किये बिना ही, काट

प्रागनुभविक संश्लेषणात्मक निर्णयो की खोज को अपनी महानतम उपलब्धि मानते हैं। उनके विचार में, ऐसे निर्णयो का स्थान गणित तथा यांत्रिकी में है, क्योंकि वे इन्द्रियगत प्रेरणों की विशेष किस्म से आकर बढ़ते हैं, जिन्हें उन्होंने प्रागनुभविक प्रेरणों के रूप में परिभाषित किया है। वे दूसरे विज्ञानों में भी संभव हैं, क्योंकि विज्ञान प्रागनुभविक को इन्द्रियगत तथ्यों के अनुरूप बना देते हैं। प्रागनुभविक संश्लेषणात्मक निर्णयों का महत्व यह है कि वे ज्ञान की वास्तविक वृद्धि में सहायता करते हैं। काट के पूर्ववर्तियों की राय में, केवल इन्द्रियानुभविक निर्णय ही संश्लेषणात्मक स्वरूप के होते हैं, क्योंकि वे नव-प्रेक्षित आकड़ों को देखकर करते हैं। इस दृष्टिकोण ने सैद्धांतिक प्राकृतिक विज्ञानों के विकास को संभावनाओं को अत्यंत सीमित कर दिया। काट ने संश्लेषणात्मक और संश्लेषणात्मक निर्णयों के इस द्वंद्ववाद-विरोधी मुकाबले को समाप्त कर दिया। उनका नया दृष्टिकोण स्पष्टतः सैद्धांतिक प्राकृतिक विज्ञानों के विकास के लिए असाधारण रूप से महत्वपूर्ण है।

यह समझना आसान है कि प्रागनुभविक संश्लेषणात्मक निर्णयों का काट का सिद्धांत उन सैद्धांतिक प्राकृतिक विज्ञानों की संभावना तथा आवश्यकता को दार्शनिक ढंग से पुष्ट करने का एक प्रयास था, जिनका काट के समय में अब भी व्यावहारिक रूप से कोई अस्तित्व नहीं था। लेकिन गणितीय भौतिकविज्ञान का अस्तित्व था और इसने काट को सैद्धांतिक ज्ञान के ज्ञानभौमासीय पूर्वाधारों के बारे में अधिक सामान्य प्रश्न उठाने के लिए प्रेरित किया। सैद्धांतिक ज्ञान स्वभावतः प्राप्त अनुभवों की सीमाओं का अतिक्रमण करता है। वस्तुतः इसी वजह से यह सैद्धांतिक ज्ञान कि इन्द्रियानुभविक ज्ञान है। लेकिन काट की प्रणाली में सैद्धांतिक ज्ञान जिसे वह प्रागनुभविक मानते हैं, किसी भी संभव अनुभव से स्वतंत्र है, क्योंकि यह प्रागनुभविक इन्द्रियगत प्रेरणों पर आधारित होता है। प्रेरणों के इस विशिष्ट रूप की कल्पना यानी देस और काम के प्रागनुभविक स्वरूप की धारणा काट को तर्कवृद्धिवादियों से पृथक् कर देता है। यह विभेद काट के प्रागनुभविक दृष्टिकोण के अंतर्विरोधों को प्रकट करता है। एक ओर, वह दावा करते हैं कि प्रागनुभविक मात्र ज्ञान का एक रूप है। दूसरी ओर, वह प्रागनुभविक संश्लेषणात्मक निर्णयों के अस्तित्व की कल्पना करते हुए कुछ हद तक प्रागनुभविक अंतर्वर्त

प्रागनुभविक सन्श्लेषणात्मक निर्णयो की खोज को अपनी महानतम उपलब्धि मानते हैं। उनके विचार में, ऐसे निर्णयो का स्थान गणित तथा यांत्रिकी में है, क्योंकि वे इन्द्रियगत प्रेरणों की विशेष विस्मय से आगे बढ़ते हैं, जिन्हें उन्होंने प्रागनुभविक प्रेरणों के रूप में परिभाषित किया। वे दूसरे विज्ञानों में भी सभ्य हैं, क्योंकि विज्ञान प्रागनुभविक को इन्द्रियगत तथ्यों के अनुरूप बना देते हैं। प्रागनुभविक सन्श्लेषणात्मक निर्णयों का महत्व यह है कि वे ज्ञान की वास्तविक वृद्धि में सहायता करते हैं। काट के पूर्ववर्तियों की राय में, केवल इन्द्रियानुभविक निर्णय ही सन्श्लेषणात्मक स्वरूप के होते हैं, क्योंकि वे नव-प्रेक्षित आवडों को दूर करते हैं। इस दृष्टिकोण ने सैद्धांतिक प्राकृतिक विज्ञानों के विकास में सभावनाओं को अत्यंत सीमित कर दिया। काट ने विश्लेषणात्मक और सन्श्लेषणात्मक निर्णयों के इस द्वंद्ववाद-विरोधी मुकाबले को समाप्त कर दिया। उनका नया दृष्टिकोण स्पष्टतः सैद्धांतिक प्राकृतिक विज्ञानों के विकास के लिए अमाधारण रूप में महत्वपूर्ण है।

यह समझना आसान है कि प्रागनुभविक सन्श्लेषणात्मक निर्णयों का काट का सिद्धांत उन सैद्धांतिक प्राकृतिक विज्ञानों की सभावना तथा आवश्यकता को दार्शनिक दृष्टि से पुष्ट करने का एक प्रयास था, जिनका काट के समय में अब भी व्यावहारिक रूप से कोई अस्तित्व नहीं था। लेकिन गणितीय भौतिकविज्ञान का अस्तित्व था और इसने काट को सैद्धांतिक ज्ञान के ज्ञानमीमासीय पूर्वाधारों के बारे में अधिक सामान्य प्रश्न उठाने के लिए प्रेरित किया। सैद्धांतिक ज्ञान स्वभावतः प्राप्त अनुभवों की मीमाओं का अतिरिक्त करता है। वस्तुतः इसी वजह से यह सैद्धांतिक नहीं कि इन्द्रियानुभविक ज्ञान है। लेकिन काट की प्रणाली में सैद्धांतिक ज्ञानों को जिसे वह प्रागनुभविक मानते हैं, किसी भी सभ्य अनुभव से स्वतंत्र है, क्योंकि यह प्रागनुभविक इन्द्रियगत प्रेरणों पर आधारित होता है। प्रेरणों के इस विशिष्ट रूप की कल्पना यानी देश और काल के प्रागनुभविक स्वरूप की धारणा काट को तर्कबुद्धिवादियों से पृथक् कर देती है। यह विभेद काट के प्रागनुभविक दृष्टिकोण के अंतर्विरोधी को प्रकट करता है। एक ओर, वह दावा करते हैं कि प्रागनुभविक मात्र ज्ञान का एक रूप है। दूसरी ओर, वह प्रागनुभविक सन्श्लेषणात्मक निर्णयों के अस्तित्व की कल्पना करते हुए कुछ हद तक प्रागनुभविक अंतर्वस्

के अस्तित्व को भी स्वीकार करते हैं। इस प्रकार, सैद्धांतिक ज्ञान रूप और अन्तर्वस्तु के बीच अंतर्विरोध अनुसृतमा ही रहता है। फिर समस्या को उस ऐतिहासिक युग के लिए यथामभव व्यापक इस में किया गया है।

निष्कर्षस्वरूप हम कह सकते हैं कि बांट १७वीं सदी के तत्त्ववादी अधिभूतवाद को इतनी अर्थपूर्ण और गहन आलोचना के आनेवाले पहले दार्शनिक थे। वह १८वीं सदी के एकमात्र ऐसे थे, जिन्होंने दार्शनिक तर्कबुद्धिवाद के अधिभूतवादी विचारों को दिखाया और उन्हें विवर्णित किया। यह सही है कि वह तर्कबुद्धि अधिभूतवाद पर काबू पाने में असमर्थ रहे, क्योंकि उन्होंने इसी अनाप्रत्ययवादी और अज्ञेयवादी ढंग से की। लेकिन यह विस्मय कि उस समय हर मूल्यवान चीज को बनाए रखने हुए और आ करते हुए अधिभूतवाद पर निश्चित रूप में काबू पाया जा सका। दर्शन के विकास के प्रति ऐतिहासिक दृष्टिकोण की आवश्यकता उपयोग करना है। जैसा कि मार्क्स और एंगेल्स ने कहा, कम जर्मन दर्शन ने १७वीं सदी के तर्कबुद्धिवादी अधिभूतवाद को पुनर्जागरित किया (1.4.125)। अधिभूतवादी प्रणालियों का यह पुनर्जागरण नहीं था, क्योंकि इसमें १७वीं सदी में अधिभूतवादी प्रणालियों का प्राण निर्माणों - देकार्त, स्पिनोसा, लीबनिज़ - द्वारा प्रमुख परंपरा का प्रभाव तथा मुख्यतः विज्ञान जुड़ा हुआ था। कि बांट ने अधिभूतवादी प्रणालियों की अपनी आलोचना। इटालीन तर्कशास्त्र और मान तीर से इटालीन बुद्धिवाद में विवर्णित किया। बुद्धिवादी विचार प्रणाली के विकास के निदार्शनिक विवेचन के महान माध्यम को स्पष्ट रूप में प्रदर्शित।

कांट का " निजरूप-वस्तुओं " और परासत्ताओं का सिद्धांत

"वस्तु-निजरूप" की धारणा कांट के दर्शन की एक महत्वपूर्ण धारणा है। सज्ञान से स्वतंत्र " निजरूप-वस्तुओं के वस्तुगत अस्तित्व की मान्यता दार्शनिक भौतिकवाद से अविच्छेद्य है। लेकिन कांट के दर्शन के विपरीत, भौतिकवाद सैद्धांतिक तौर पर " निजरूप-वस्तुओं " के सज्ञान की सम्भावना और " हमारे निमित्त वस्तुओं " में उनके अनिवार्य रूपांतरण को सिद्ध करता है। लेकिन ने कुछ छप-मार्क्सवादियों की आलोचना की, जिन्होंने यह सिद्ध करने की कोशिश की " कि भौतिकवादी मार्क्स तथा एंगेल्स ने निजरूप-वस्तुओं " (अर्थात् हमारी संवेदनाओं, अनुभूतियों आदि में परे वस्तुओं) के अस्तित्व तथा उनके सज्ञान की सम्भावना से इन्कार किया और कि उन्होंने आभास तथा वस्तु-निजरूप के बीच मूलभूत सीमा को स्वीकार किया " (10,14,117-18)।

कांट की " वस्तु-निजरूप " की धारणा घोर अंतर्विरोधी है। इन्द्रियगत अनुभव के स्रोत के रूप में " वस्तु-निजरूप " को स्वीकार करते हुए तथा यह भी मानते हुए कि यह एक परिघटना हो सकता है - और परिघटनाएं ज्ञेय हैं - कांट " निजरूप-वस्तुओं " की परम अज्ञेयता पर जोर देने हैं और यहां तक कि उन्हें इन्द्रियातीत भी समझते हैं। इस संवध में, अनिवार्यतः यह प्रश्न उठता है क्या कांट " निजरूप-वस्तुओं " को परामताएं (noumena) यानी अलौकिक, परलौकिक संताएं मानते हैं? इस प्रश्न के सकारात्मक उत्तर का, जो अनिवार्य प्रतीत होता है, अर्थ है भौतिकवादी प्रवृत्ति को अस्वीकार करना, जो हमारी अनुभूतियों को पैदा करनेवाली " निजरूप-वस्तुओं " की धारणा से जुड़ी हुई है। लेकिन तब " निजरूप-वस्तुएं " परासत्ताओं से कैसे भिन्न हैं? अक्सरस की बात है कि मार्क्सवादी दर्शन ने इस प्रश्न का विनिष्ट अध्ययन नहीं पेश किया है, हालांकि यह कांट के दर्शन की सही समझ के लिए अत्यंत महत्वपूर्ण है।

कांट के पहले आलोचकों में से एक फ्रेडरिक जैकोबी ने निम्नलिखित अवलोकन पेश किया, जो बाद में सुप्रसिद्ध हो गया। "वस्तु-निजरूप" एक ऐसी धारणा है, जिसके बिना कांट की प्रणाली में प्रवेश नहीं किया जा सकता, लेकिन जिसके साथ वहाँ रहा भी नहीं जा सकता। कांट की "वस्तु-निजरूप" की धारणा के विप्रतिपक्ष की ओर इशारा करते हुए, जैकोबी ने इसमें तार्किक रूप से असमन्वित दावों के अनावरण और कुछ नहीं देखा। उन्होंने कांट के दर्शन के मुकामलों में अधिभौतिक यथार्थता की एकमात्र प्रमाण्य समझ के रूप में विश्वास का अन-प्रज्ञावादी सिद्धांत पेश किया, यानी उन्होंने उन सभी चीजों की पुष्टि की, जिनका कांट की 'शुद्ध बुद्धि की आलोचना' ने खंडन किया।

कांट के "वस्तु-निजरूप" के सिद्धांत का अंतर्विरोधी स्रोत भौतिकवाद को प्रत्यक्षवादी के साथ समन्वित करने के प्रयास में निहित है। जैकोबी की भूल यह थी कि उन्होंने उन अंतर्विरोधों का नकारात्मक ढंग से मूल्यांकन किया, जिनका उन्होंने पता लगाया था। लेकिन ये अंतर्विरोध बहुत अर्थपूर्ण हैं और यह भी कहा जा सकता है कि वे परोक्ष रूप से समस्या के प्रति गहन दृष्टि का सबूत देते हैं। दृष्टात्मक भौतिकवाद असाधारण दार्शनिक सिद्धांतों के अंतर्विरोधों के ठोस मूल्यांकन की आवश्यकता को पुष्टि करता है। समस्याओं के प्रति सीमित और एकतरफा दृष्टिकोण पर काबू पाने के प्रयास में निहित भारगर्भित अंतर्विरोध केवल दोष नहीं, बल्कि निश्चित अर्थ में इन सिद्धांतों के गुण भी हैं। स्मरणीय है कि मार्क्स ने डेविड रिचार्डों के मूल्य-मिडान के अंतर्विरोधों को एक अत्यंत जटिल आर्थिक समस्या के प्रति सही दृष्टिकोण की पूर्वापेक्षा के रूप में माना। कांट के "वस्तु-निजरूप" के सिद्धांत और रिचार्डों के मूल्य-मिडान के बीच मद्द्श्य (स्पष्टतः केवल ज्ञानमीमासीय और विधि में संबंधित गहनताओं में) उचित और फलप्रद है, क्योंकि हम जर्मन दार्शनिक की न केवल महान भावियों, बल्कि वस्तुगत रूप से अस्तित्वमान अंतर्विरोधों के बारे में भी कह रहे हैं।

कांट पर उनके अमंगल दृष्टिकोण के लिए, किसी चीज को गहन समझने या नकारात्मक करने के लिए, उनके अनुपायियों की दृष्टि में सुस्पष्ट अंतर्विरोधों के लिए आरंभ लगाना गलत होगा। दार्शनिक मिडान के विनियमन की ऐसी विधि दर्शन विरोधी होगी। यदि कांट ने "वस्तु-

की व्याख्या मात्र पूर्ण रूप से इष्टिमान्य या संभव एवं ज्ञान-
परिपक्वता के रूप में की होती, तो यह किन्तु एक गुणगान
तक यह ज्ञान बिना नहीं हो पाये।

अतः वे बाट के दर्शन की आलोचना में गान्धी भीतिवादी रूप-
र काबू पाने की आवश्यकता की समझा के प्रति एक महत्त्व
प्रदर्शित किया। बाट के दर्शन की वैज्ञानिक आलोचना केवल
व्युत्पत्तियों को अस्वीकार ही नहीं करती बल्कि उन्हें ही भी
है। इस संबंध में मैनिन ने लिखा, "कार्मार्कवादिनों ने (२०वीं
शताब्दी में) बाटवादिनों और झुमवादिनों की हृदय की अलोचना
का (और बुझना) के रूप में आलोचना की" (10.38.179)।
न-विधि की दृष्टि में बड़े महत्त्व का यह प्रमाण बाट के मित्रान
वर्तमानों की विविध सामाजिक अनुसंधान का अध्ययन करने की
सकता की ओर इंगित करना है ताकि उन्हें गान्धी वैज्ञानिक रूप में
किया जा सके।

विदित है कि अपनी 'मृदु बुद्धि की आलोचना' लिखने में पूर्व
ने एक मूलतः भीतिवादी चरित्राङ्कन मित्रान की रचना की
लिखने कारागारियों यात्रियों के नियमों के पूर्णतः अनुसंधान प्रभाव-
तक द्वारा स्थापित तथ्यों को स्पष्ट किया और गौर-प्रभावों की
वर्तमान संरचना, उत्पत्ति तथा विकास की एक वैज्ञानिक (अर्थात्
प के लिए) व्याख्या देना की। अपने अन्वेषण के मित्रानों को स्पष्ट
ने हुए बाट ने लिखा "यहाँ कुछ अर्थ में और बिना किसी
के कहा जा सकता है मुझे मूलद्रव्य दीजिये और हमारे में एक
नया बना हुआ अर्थान् मुझे भूतद्रव्य दीजिये और मैं आपको दिखा
गा कि हमसे दुनिया कैसे निरवरोधी चाहिये।" उन्होंने कुछ परिणयों में
लिखा मैनिन क्या तब "ऐसी ही संकल्पना पर हींग मानी जा
सकती है, जब हम नमक पौधों या बीजों का अध्ययन कर रहे हों ?
या यह कहा जा सकता है मुझे मूलद्रव्य दीजिये और मैं आपको
देखा दूंगा कि इल्ली की सृष्टि कैसे की जा सकती है?.. अतः आप
आश्चर्य में न पड़े, यदि मैं यह कहने का माहम करूँ कि यात्रियों
के आधार पर एक नृण या इल्ली की उत्पत्ति को समझने की अपेक्षा
सभी खगोल-विदों की संरचना और उनकी गणितों का कारण, मरने

मेरे बाहर दूसरी चीजों की सत्ता की प्रत्यक्ष चेतना भी है" (201)। यह प्रस्थापना बाह्य जगत् पर चेतना की निर्भरता को दर्शा करती है। लेकिन बाह्य जगत् की काट की अवधारणा द्वयर्थक है। यह "निजरूप-वस्तुओं" और परिघटनाओं दोनों ही की ओर करती है।*

उद्धरण 'शुद्ध बुद्धि की आलोचना' के दूसरे संस्करण के लिए गये अध्याय 'प्रत्ययवाद का खंडन' से लिये गये हैं। वे उन समीक्षकों का खंडन करते हैं, जिन्होंने इस कृति में आत्मगत-प्रत्ययवादी को अकारण ही नहीं देखा। बर्लि के साथ अपने विवादों पर देने हुए काट दृढ़ता से दावा करते हैं कि निश्चित ढंग से समष्टि-परिघटनाओं का एक समुच्चय, जो इन्द्रियों द्वारा अनुभूत प्रकृति के रूप में या परिघटनाओं के समार के रूप में समझा जाता है, अनिवार्य-संज्ञान में पूर्णतः स्वतंत्र उन "निजरूप-वस्तुओं" के समार की प्रति की पूर्ववर्तना करता है, जो परिघटनाओं के समार के मूल में हैं। इन्द्रियों द्वारा अनुभूत चीजों का आत्मगत स्वरूप मानव-संज्ञान विविध क्रियाविधि में निहित है, लेकिन इन्द्रिय-अनुभूतियाँ, जो न ही अनवर्तमान हैं, अनैच्छिक होती हैं, क्योंकि वे हमारी इन्द्रियों "निजरूप-वस्तुओं" के प्रभाव के फलस्वरूप उत्पन्न होती हैं। अतः सत्ता का तथ्य बाह्य जगत् के अस्तित्व को सिद्ध करता है और इन्द्रिय-अनुभूतियाँ प्रत्यक्ष "निजरूप-वस्तुओं" के अस्तित्व को दिखाती हैं। वे कुछ हद तक न केवल इन्द्रियगत तथ्यों की विविधता, बल्कि उनकी अनवर्तमानता की विविधताओं को निर्धारित करनेवाले इन्द्रिय-अनुभूतियों के रूपों के रूप में समझा जाना चाहिए।

काट के अनुसार, स्वयं यह तथ्य कि परिघटनाओं का समार निजरूप-वस्तुओं के रूप में अस्तित्वमान है, "निजरूप-वस्तुओं" का अस्तित्व सिद्ध

* 'शुद्ध बुद्धि की आलोचना' में एक अन्य स्थान पर काट बर्लिनगन को सार्वभौमिक, "वस्तु-निजरूप" के साथ चेतना (और आत्म-चेतना) के संबंध पर जोर देते हैं। "मैं मेरी इन्द्रियों में संबंध रखनेवाली अपने बाहर की चीजों के अस्तित्व के प्रति उनका ही मतेन हूँ। जिनका कि ज्ञान में अपने अस्तित्व के प्रति" (73,3,31)।

करता है, क्योंकि स्वयं शब्द "परिघटना" में किसी दूमरी चीज, अपरिघटना के अस्तित्व का इशारा निहित है, जो इन्द्रियों द्वारा अनुभूत चीजों या परिघटनाओं के केवल इन्द्रियगत अगोचर आधार के रूप में ही कल्पनीय है। दूमरे शब्दों में, "परिघटनाएँ हमेशा एक वस्तु-निजरूप की पूर्वकल्पना करती हैं और फलतः उम ओर इशारा करती हैं . " (73,4,109) ।

इस तरह, काट दर्शन के मुख्य प्रश्न के भौतिकवादी और प्रपञ्चवादी दोनों ही समाधानों को अस्वीकार करते हैं और द्वैतवादी प्रस्थान-विदु को आवश्यकता पर जोर देते हैं: एक ओर, चेतना, सज्ञान का विषयी, दूसरी ओर, उसमें पृथक्कृत "निजरूप-वस्तुओं" का समार, जो न केवल सज्ञान, बल्कि सज्ञान के विषय-परिघटनाओं के समार के मुकाबले में भी रखा जाता है। परिघटनाओं का समार सज्ञान के कार्यक्षेत्रों से सहसम्बद्ध है। वस्तुतः आत्मगत और वस्तुगत, आत्मिक और "भौतिक", परिघटना और "वस्तु-निजरूप" के बीच द्वैतवादी मुकाबला ही काट के अज्ञेयवाद का प्रस्थान-विदु है।

भौतिकवाद के विपरीत, जो आत्मिक और भौतिक के पूर्ण अन्तर्विरोध को मूल दार्शनिक प्रश्न (अर्थात् आत्मिक और भौतिक के बीच सम्बन्ध के प्रश्न) के ढांचे में सीमित करता है, द्वैतवाद इस सीमा को अस्वीकार करता है और आत्मिक और भौतिक के बीच अन्तर्विरोध की व्याख्या सभी दृष्टियों में निरपेक्ष के रूप में करता है। लेकिन "निजरूप-वस्तुओं" की मूल अज्ञेयता का काट का मिथ्या केवल आत्मिक तथा भौतिक के द्वैतवादी मुकाबले पर ही आधारित नहीं है, यह प्राकृतिक विज्ञानों में ऐतिहासिक रूप में निर्धारित परिस्थिति और कुछ सज्ञानात्मक प्रक्रियाओं की सामान्य विघटनताओं को भी प्रतिबिम्बित करना तथा उनकी आत्मगतवादी व्याख्या पेश करना है। एलेक्स ने लिखा, काट के समय में "प्राकृतिक वस्तुओं का ज्ञान वास्तव में इनका अस्तित्व का कि बड़ टीक ही उनमें से प्रत्येक के बारे में हमारी कम ज्ञान करने के पक्ष तक रहस्यमय " वस्तु निजरूप " के अस्तित्व की कल्पना कर सक " (3,3,102) । इसी मदी के पुरकार में भी, एलेक्स जोर देते हैं, सम्बन्धविज्ञान ने सब तथ्यों को रहस्यमय 'निजरूप-वस्तुओं' के लिए पर बनाया। इन काट के अपने समय

वे अनेक प्रवृत्तिविदों के विचारों की एक दार्शनिक व्याख्या प्रस्तुत की।

उम समय के बाद असाधारण वैज्ञानिक खोजों और उनके आधार पर मानवजाति की व्यावहारिक उपलब्धियों ने काट के तथा किमी भी दूसरे अज्ञेयवाद के पूर्वाधारों का विश्वसनीय ढंग से छड़न कर दिया है। लेकिन स्पष्टतः सज्ञान की प्रक्रिया, असंज्ञेय "निजरूप-वस्तुओं" के "हमारे निमित्त वस्तुओं" में रूपांतरण के अंतर्विरोध गायब नहीं हो गये हैं। ये अंतर्विरोध सज्ञान के विकास में प्रत्येक ऐतिहासिक अवस्था में पुनस्त्यादित (सामान्यतः गुणात्मक तौर से नये रूप में) होते हैं। "हमारे निमित्त वस्तु" तथा "वस्तु-निजरूप" के बीच अंतर केवल सज्ञात और अज्ञात के बीच ज्ञानमीमासीय अंतर ही नहीं है। लेनिन के शब्दों में, "वस्तु-निजरूप हमारे निमित्त वस्तु से भिन्न है, क्योंकि हमारे निमित्त वस्तु वस्तु-निजरूप का मात्र एक अंग या मात्र एक पहलू है" (10, 14, 119)। अतः ज्ञात अधिक व्यापक, अब भी अज्ञात समष्टि का एक अंग है तथा कुछ हद तक उसपर निर्भर करता है।

सज्ञान की प्रत्येक नयी अवस्था उम चीज को भी प्रकट करती है जो पहले पूरी तरह अज्ञात थी - नयी अज्ञात परिघटनाएँ। यह भी ज्ञान की प्रगति की अभिव्यक्ति है - अज्ञात वस्तुओं की कम होती हुई समस्या का विचार केवल ज्ञान के एक निश्चित दायरे में ही सही है। इसे संपूर्ण सज्ञानात्मक प्रक्रिया पर, सभी सुलभ और संभव (लेकिन अब भी गोबर नहीं) वस्तुओं पर लागू नहीं किया जाना चाहिए। क्योंकि अनिमित्त विश्लेषण में, सज्ञान की संपूर्ण प्रक्रिया का विषय उसके ऐतिहासिक विकास के संपूर्ण आयाम को देखते हुए अपरिमित है। यह सही है कि परिमित का सज्ञान करते हुए हम अपरिमित को भी मान्यता देने हैं, परन्तु दोनों के बीच मूल अंतर बना रहता है।

मार्क्सवादी दर्शन "वस्तु-निजरूप" की ज्ञेयता में अज्ञेयवादी अविश्वास तथा निरपेक्ष ज्ञान की प्राप्ति में विरोधी अधिभूतवादी विश्वास के साथ निःसमात्र भेद नहीं खाता। १७वीं सदी की अधिभूतवादी प्रणालियों के सध्याचारों के निरपेक्ष ज्ञान प्राप्त करने की संभावना के अधिभूतवादी दृष्टिकोण को हेगेल ने पुनर्जीवित किया। धर्मशास्त्री भी हमेशा इस दृष्टिकोण की ओर आकर्षित हुए हैं, क्योंकि उनकी राय में, ईशोपदेश में मारे मान्य, स्पष्टतः परम मान्य विद्यमान हैं।

सैद्धांतिक प्राकृतिक विज्ञानों की सभावना के बारे में एक प्रश्न है। हम जानते हैं कि काट इसका स्पष्टतः सवारात्मक उत्तर देते हैं।

इस बात पर जोर दिया जाना चाहिए कि १७वीं सदी के अधिभूतवादी दार्शनिकों के साथ अपने सभी विवादों के बावजूद काट कुछ हद तक उनके उत्तराधिकारी भी हैं। परिकल्पनात्मक अधिभूतवाद के धर्मशास्त्रीय निहितार्थ इसकी मूलभूत अंतर्वस्तु कदापि नहीं बनाते। प्रागनुभविक चिंतन और ज्ञान के बारे में तर्कबुद्धिवादी सिद्धांत १७वीं सदी के गणित और यांत्रिकी की उपलब्धियों में, इन निगमनात्मक विज्ञानों के विकास के विशिष्ट पहलुओं में बद्धमूल हैं, जिनकी प्रस्थापनाएं अकाद्य रूप से सार्विक हैं। इस निर्विवाद (जैसा कि उस समय प्रतीत हुआ) सार्विकता का स्रोत क्या है? १७वीं सदी के तर्कबुद्धिवादियों ने गणितीय संरचनाओं के तार्किक रूप की जांच की और वे अपनी राय में इस एकमात्र संभव निष्कर्ष पर पहुंचे कि ये संरचनाएं अनुभव से स्वतंत्र हैं, प्रागनुभविक हैं। यही अधिप्रायोगिक ज्ञान की सभावना के बारे में अधिक सामान्य निष्कर्ष का भी कारण है। काट प्रागनुभविक की व्याख्या एक ऐसी चीज के रूप में करते हुए इस निष्कर्ष को अस्वीकार करते हैं, जो अनुभव के पहले आती है, केवल अनुभव के लिए ही प्रयोज्य है, अतः अधिप्रायोगिक रूप से अप्रयोज्य है।

काट सत्ता के अधिभूतवादी सिद्धांत को सज्जान करनेवाले चिंतन के प्रवर्गों के बारे में, इंद्रियगत तथ्यों के प्रवर्गीय संश्लेषण के बारे में एक सिद्धांत में परिवर्तित करते हैं। अपने आत्मगत स्वरूप के बावजूद प्रवर्गों की ज्ञानभोमासीय व्याख्या ने एक वास्तविक द्वैतात्मक समस्या पैदा की। यह संयोग की बात नहीं है कि काट इंद्रियातीत विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण का उपयोग उस नये, अनाकारगत तर्कशास्त्र को सिद्ध करने के लिए करते हैं, जिसे वह इंद्रियातीत कहते हैं।

इंद्रियातीत द्वैतवाद — 'शुद्ध बुद्धि की आलोचना' का एक महत्वपूर्ण भाग — अधिप्रायोगिक ज्ञान के अधिभूतवादी दावों का दोष सिद्ध करने को प्रत्यक्षतः समर्पित है। अधिभौतिकी के मौलिक विचार — मनोवैज्ञानिक, ब्रह्मांडवैज्ञानिक और धर्मशास्त्रीय विचार — वस्तुगत अंतर्वस्तु से रहित हैं तथा इंद्रियातीत सत्ताओं के अस्तित्व को परोक्ष रूप से भी सिद्ध नहीं कर सकते। बुद्धि केवल बौद्धिक धारणाओं का ही अध्ययन करती है,

मे अनुभूत चीजे सश्लेषण की उपज है, जिसे बुद्धि की कल्पना की अचेत उत्पादक शक्ति द्वारा इन्द्रियातीत स्कीमों और प्रवर्गों के उपयोग में पूरा किया जाता है। काट के अनुसार, "परिघटनाएं निजरूप-बन्धु नहीं, बल्कि केवल हमारी धारणाओं का खेल हैं, जो अंतिम विवेचन में आंतरिक अनुभूति की परिभाषाओं में रूपांतरित हो जाती हैं" (73,3,613)।

अतः "वस्तु-निजरूप" की काट की धारणा की द्वयर्थकता प्रकृति की धारणा तथा सज्जानात्मक प्रक्रिया की आत्मगतवादी विवृति की ओर ले जाती है। लेकिन इससे स्पष्टतः "वस्तु-निजरूप" की नवकाटकरी अस्वीकृति को उचित नहीं ठहराया जा सकता है। लेनिन के शब्दों में, "समार-निजरूप एक ऐसा ससार है, जो बिना हमारे अस्तित्वमान है" (10,14,118)। लेकिन इंगित करते हैं कि काट की गलती "बन्धु निजरूप" के अस्तित्व की स्वीकृति में नहीं, बल्कि उसके इन्द्रियातीत अक्षेप स्वस्व के दावे में है। लेनिन जोर देते हैं कि दैनंदिन मानवीय अनुभव दिखाता है कि "वस्तु-निजरूप" अक्षेप है, "क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति ने साक्ष्य बार 'वस्तु-निजरूप' की परिघटना में, 'हमारे निमित्त बन्धु' में मरन और स्पष्ट व्यापारण का प्रेषण किया है। बन्धुन बरी व्यापारण सज्जान है" (10,14,120)।

काट के दर्शन की आत्मगत रूप से व्याख्या करनेवाले उनके अनुयायी सामान्यतः "बन्धु-निजरूप" और परागमनाओं को एकसमान मानते हैं। उदाहरणार्थ, 'दार्शनिक भाषा का सन्दर्भ' में गॉन कून्ने रिच की व्याख्या "दुःखमनाग-परागमनाग" में आगे बढ़ते हुए दावा करते हैं कि "बन्धु निजरूप" "परागमना" का समानार्थक है (53,443)। डॉ. कून्ने रिच की ० रेन्ग (94,215), की० कून्ने (57,2,231) और डॉ० लम्बर (47,887) का भी है। लेकिन ये सभी विद्वान अपने ही काट की व्याख्या की व विवेचन तक ही सीमित रहते हैं तथा "बन्धु निजरूप" तथा परागमनाओं के उनके विद्वान के माध्यम का अध्ययन को उल्लेख करते हैं। इससे बचावा, के काट की व्याख्या की व्याख्या के जो मतलब यह है कि अक्सर इन दो धारणाओं को बाधगम्य, "विचार का जीवन" (Verstandeswesen) की सामान्य धारणा में लपेटा जा रहा है (73,3,219)।

कि 'व्यावहारिक बुद्धि की आलोचना' में प्रतिपादित बात के नैतिक
 मिद्वान के लिए, जो कुछ हद तक पहली आलोचना का शृङ्खन करती
 है। लेकिन बात के नीतिशास्त्र का विश्लेषण इस विचार का शृङ्खन करता
 है (जैसा कि यह नीचे मिद्व हो जायेगा) तथा सैद्धान्तिक बुद्धि के
 उनके मिद्वान में निजाने गये निष्कर्षों को गुच्छ करता है। बात के
 नीतिशास्त्र में परामर्शाओं की परिभाषा व्यावहारिक बुद्धि के अभ्युपगम
 के रूप में की जाती है। इसका अर्थ यह है कि निम्नेष्ट स्वतन्त्र मन्त्र्य,
 व्यक्तिगत अन्तस्करमा और ईश्वर के अस्तित्व के बारे में दावा तथ्यात्मक
 और सैद्धान्तिक रूप में निराधार है। यहाँ जोर दिया जाना चाहिए कि
 बात "निजरूप-वस्तुओं" को व्यावहारिक बुद्धि के अभ्युपगम नहीं मानते।
 नैतिक बुद्धि का उनमें कोई संबंध नहीं है। बात दावा करने है कि चेतना
 केवल वही तक नैतिक है जहाँ तक यह 'निजरूप-वस्तुओं' से प्रभावित
 नहीं होती यानी बाह्य रूप में निर्धारित नहीं होती। अतः सैद्धान्तिक
 बुद्धि के मिद्वान में अस्थायी रूप में प्रस्तुत 'निजरूप-वस्तुओं' और
 परामर्शाओं के बीच भेद बात के नीतिशास्त्र में आमूल विरोध बन जाता
 है। व्यावहारिक बुद्धि कतई सञ्ज्ञान नहीं करती। इसके विचार
 केवल नैतिक आत्मचेतना व्यक्त करते हैं। अतः बात के विचार
 में, "उन विचारों की यथार्थता की बात तो दूर हम उनकी
 सम्भावना के सञ्ज्ञान व असिञ्ज्ञान का भी दावा नहीं कर सकते'
 (73,5,4)।

धर्मशास्त्र का विरोध करने हुए बात मिद्व करते हैं कि धर्म नैतिकता
 का आधार नहीं, बल्कि नैतिकता धर्म का स्रोत है। वेदाङ्क, यह प्रत्यक्षवादी
 दृष्टिकोण है, लेकिन इसकी धर्म-विरोधी प्रवृत्ति सुस्पष्ट है। अतः
 व्यावहारिक बुद्धि के अभ्युपगम नैतिक चेतना की पूर्वावर्त नहीं बल्कि
 इसके आवश्यक विश्वास है, जो प्रतिफल में निरपेक्ष नियोग के बारे
 में विश्वासों में भेद खाते हैं। लेकिन ये विश्वास वास्तविक समार में
 वास्तविक तथ्यों में भेद नहीं खाते। तो भी, नैतिक चेतना केवल वही
 तक ऐसी रहती है जहाँ तक इसे विश्वास होता है कि न्याय देश और
 काल में कोई सीमा नहीं जानता। बात के अनुसार "मृत्योपरात
 जीवन में विश्वास न्याय द्वारा मनुष्य पर थोपे जानेवाले प्रतिफल को
 मिद्व करने का पूर्वाधार नहीं है, उम्मे यह है कि मृत्योपरात जीवन

बुद्धिवादी लेव गेस्तोव, जो इस चीज को नहीं स्वीकार कर मने कि काट के लिए परासत्ताओं से भिन्न "निजहप-वस्तुएं" वस्तुगत दर्शन रखती हैं, इसका रोपपूर्वक उल्लेख करते हैं। गेस्तोव लिखते हैं "यह एक आश्चर्यजनक तथ्य है, जिसपर हम सभी लोगो ने क़ारी विचार नहीं किया है। काट बिल्कुल आरामपूर्वक, मैं तो यह भी कहूँ कि आनंदपूर्वक, अपनी बुद्धि से ईश्वर के अस्तित्व, आत्मा की अनन्तता और स्वतंत्र सकल्य की (यानी उन चीजों की, जिन्हें वह अधिभूत का सारतत्व मानते हैं) 'अप्रमाण्यता' पर पहुँचे और माना कि वैज्ञानिकता पर आधारित विश्वास उनके लिए पूर्णतः क़ारी होगा तथा वे सरल अभ्युपगम होने के अपने उद्देश्य को भली-भाँति पूरा करेंगे, यहाँ इस विचार से कि बाह्य चीजों की यथार्थता विश्वास पर आधारित हो सकती है, वह सचमुच भयभीत थे . ईश्वर, आत्मा की अनन्तता तथा स्वतंत्रता को विश्वास और अभ्युपगमों में गुड़ारा क्यों कर चाहिए, जब कि Ding an sich को वैज्ञानिक प्रमाण द्वारा प्रदान किये जाते हैं" (34,221-22) । यह वाग्मिनापूर्ण प्रश्न स्पष्ट बना देता है कि प्रत्ययवादियों के लिए काट का दर्शन विस्तृत प्रश्न का कार्य है।

अतीन्द्रिय पर प्रश्नों (और आम तौर से सभी प्राणनुभूतिक ज्ञानों) की अप्रयोज्यता के बारे में स्थापना काट के गिज्ञान का एक मूल तथ्य है। लेकिन वह न केवल अस्तित्व और कारणता के प्रश्नों, बल्कि ऐसे दुर्गम चीजों को भी "निजहप-वस्तुओं" पर लागू करने है, जिन पर सत्य, उनके अनुसार, परिघटनाओं के क्षेत्र तक ही सीमित है। इन के दर्शन के गुणगिज्ञान पश्चिम जर्मन विद्वान् गोल्फिड मार्तिन इस तरह से लिखते हैं "यह कहा जा सकता है कि काट स्वतंत्रता सभी प्राणी विज्ञान का मूल तथ्य, अनेकता, कारणता, सामान्यता, सभ्यता, सकार्यता और सार्वजन्यता के प्रश्नों का वस्तु निजहप पर लागू करता है" (36,227) । लेकिन यह परामर्शों के बारे में नहीं कहा जा सकता कि काट प्रश्न लागू नहीं करता और इस तरह इतिहास तथा वे तथ्य सत्य का ज्ञान प्राप्त करने है।

यह स्पष्ट हो सकता है कि "निजहप-वस्तुओं" और परामर्शों के बीच का अंतर काट के दर्शन की व्याख्या के लिए व्यापक है।

पर निर्भर होने है और परिणामों के लिए उसकी जिम्मेदारी निर्धारित करते हैं।

तब अन्य परागताओं, व्यावहारिक बुद्धि के अभ्युपगमों के बीच इष्टिमातीय स्वतंत्रता के विचार का क्या स्थान है? जैसा कि विदित है, धर्मशास्त्र दावा करता है कि परम स्वतंत्र सत्त्व्य वस्तुओं की स्वाभाविक व्यवस्था से मेल नहीं खाता यानी यह प्रत्यक्ष दिव्य पूर्वनिर्धारण का मामला है। यहां भी काट वस्तुतः धर्मशास्त्र-विरोधी स्थिति रखते हैं यह दावा करते हैं कि ईश्वर और व्यक्तिगत अनश्वरता की धारणाएं स्वतंत्रता की धारणा से पैदा होनी हैं। यहां काट किसी भी दूसरे प्रश्न से अधिक दृढ़ हैं 'चूँकि स्वतंत्रता की धारणा की यथार्थता व्यावहारिक बुद्धि के एक निश्चित अकाट्य नियम द्वारा सिद्ध हो जाती है इसलिए यह धारणा शुद्ध, यहां तक कि परिवर्त्यनात्मक बुद्धि की प्रणाली के संपूर्ण भवन की भी आधारशिला (Schlusstein) है और सभी अन्य धारणाएं (ईश्वर और अनश्वरता के बारे में), जो मात्र विचार होते हुए इस प्रणाली पर आधारित नहीं होती, इसमें तथा इसके साथ जुड़ जाती हैं तथा इसकी वजह से वे दृढ़ता और वस्तुगत यथार्थता प्राप्त कर लेती हैं अर्थात् उनकी समावना इस चीज से सिद्ध होती है कि स्वतंत्रता वास्तविक है क्योंकि यह विचार स्वयं नैतिक नियम में व्यक्त होना है। लेकिन स्वतंत्रता परिवर्त्यनात्मक बुद्धि का एकमात्र विचार है जिसकी समावना को चाहे हम नहीं समझते पर *a priori* जानते हैं, क्योंकि यह उस नैतिक नियम की एक शर्त है, जो हमें ज्ञात है। लेकिन ईश्वर और अनश्वरता की धारणाएँ नैतिक नियम की शर्तें नहीं, बल्कि इस नियम द्वारा निर्धारित सत्त्व्य के आवश्यक विषय की शर्तें हैं" (73,5,3-4)।

समावना काट की श्रुतियों में दूसरा उद्धरण मज्झिम से ही मिलेगा, जिसमें काट व्यावहारिक बुद्धि के विचारों के परस्पर-संबंधों की अपनी व्याख्या इनने स्पष्ट और श्रुते ढंग से करने हो। काट की प्रणाली में नैतिक नियम झूठ बोलने की मनाही करता है लेकिन जहां आवश्यक हो, मौन-आकृति की अनुमति देता है, जिसका काट ने अक्सर सहारा लिया, क्योंकि उनके "शुद्ध बुद्धि की सीमाओं में धर्म" की सरकारी तौर से निंदा की गयी। अब काट दावा करने हैं कि स्वतंत्रता के

के बारे में निर्णय दंड की आवश्यकता में निर्गमित किया जाता है" (73,7,306) ।

काट बन्धुन दावा करने है कि समार को अन्याय में मुक्त करने की अनिवार्य अमरकलता नैतिक चेनना को दिव्य निर्णय को स्वीकार करने के लिए विवश करती है। और चूंकि नैतिकता मूलतः आर्थिक नियम की अनन्य स्वीकृति है, इसलिए धर्मशास्त्रीय अम्पुगन कर्ष्य और वास्तविकता के बीच अनविरोध प्रकट करने है। काट के नैतिकत्व में ईश्वर अनिवार्यतः शुद्ध व्यावहारिक बुद्धि द्वारा कल्पित एक अनन्य कर्ष्य है। ब० क० आम्मुम टीक ही कहते हैं: "काट धर्म की अलौकिक अनर्क्य के वास्तविक सत्तामीमांसीय मूल से पूर्णतः इन्वार करते हैं। ईश्वर की धारणा धारणाओं और उनके लक्षणों के मवधों में नहीं, बल्कि अन्तःकरण के गहराई में बुराई, समार में विद्यमान नैतिक कह, सामाजिक बुराई से समझौता करने की मनुष्य की अक्षमता में निहित है" (14,443) ।

शुद्ध व्यावहारिक बुद्धि के अम्पुगमों के बीच में काट स्वतः सत्य को नैतिकता की एक परम (और इस अर्थ में शारभिक) शक्ति के रूप में अलग करते हैं, जिसका स्वयं अस्तित्व इस स्वतः सत्य के अस्तित्व का प्रमाण है। लेकिन इसका मवध केवल एक प्रागनुभविक विचार के रूप में कल्पनीय परामत्ता या तयाकथित सत्तामीमांसीय, आद्य स्वतंत्रता से नहीं, बल्कि सापेक्ष स्वतंत्रता से है, जो नैतिकता की सभावना को स्पष्ट करने में पूर्णतः पर्याप्त है। काट के शब्दों में, "स्वतंत्रता व्यावहारिक अर्थ में इटिय-अनुभूति के आवेगों की वाप्ता में सकल (Willkür) की स्वतंत्रता है" (73,3,375) । काट की स्वतंत्रता की यह परिभाषा मूलतः स्पिनोझा तथा अन्य पूर्वसाम्प्रदायिक भौतिकवादियों की परिभाषाओं में मिलती-जुलती है, जिन्होंने स्वतंत्रता को अनुभावों पर बुद्धि के प्रभुत्व के रूप में समझा। और हावाकि काट की राय में, व्यावहारिक स्वतंत्रता इटियानीन स्वतंत्रता के विचार में उन्नत होती है, वह इटियान आवेगों में सकल की सापेक्ष स्वतंत्रता की व्याख्या इटियानुभविक रूप में प्रमाणित तथ्य के रूप में करने है, जो लेने कार्यक्षमता के लिए एक पर्याप्त आधार बनाना है, जो विपरीत

पर पहुँचे बिना नहीं रहा जा सकता कि बाट के समु-निर्देशन के
 मिश्रण के विनिर्माण में सामान्यतः जिस अवस्था पर और दिया जाता
 है, वह समस्या के सामाजिक समाधान के लिए उद्देश्यपूर्ण शक्ति का
 विरहीत पहलू है। यह शक्ति सारी बुद्धि को संकुच करनेवाला अवसर
 समाधान प्राप्त करने के लिए प्रदान के सम्पीकण में सेवामात्र सेव नहीं
 पाती। बाट के दर्शन की प्रत्यक्षवादी व्याख्या के विरहीत दृष्टांत
 औरववाद बाट द्वारा वेद की सभी समस्या की उनके मनिहासित
 विकास की समझना में व्याख्या और समाधान करना है।

करनेवाले विषयी से स्वतंत्र विषय कम से कम प्रत्यक्ष उनसे सैद्धांतिक विचारों को नहीं निर्धारित करते। सैद्धांतिक विचारों का प्रभाव न केवल ज्ञान के विषय द्वारा, बल्कि परिघटनाओं के अनुवर्तन में अधिक जटिल परस्पर-संबंधों—प्राकृतिक और सामाजिक, बन्धु और आत्मगत, शारीरिक और मानसिक—द्वारा भी प्रभावित होता है। अतः कांट की गहननी परिघटनाओं और "निजकल्प-बन्धुओं" के बीच भेद करने में नहीं, बल्कि उन्हें एक दूसरे के मुकाबले में रखने में है।

"बन्धु-निजकल्प" की तर्कमग्न परिभाषा देने में असफल होने के लिए कांट को दोषी नहीं ठहराया जा सकता। उनके सामने से ऐसे परिभाषा उमर समस्या में पलायन होनी, जिसे कांट ने देना करने का उमर की सभी जटिलताओं को हल करने की कोशिश की। "बन्धु-निजकल्प" की औपचारिक रूप में व्याख्या करने के सारे प्रयास निष्फल हैं। वास्तविक असीमित रूप में विविध बन्धुओं की परिभाषा गिरी बड़ी तक अर्थपूर्ण है जहां तक यह उनकी अनेकानेक अपूर्ण, और इसलिए एकतरफा परिभाषाओं को एकीकृत करती है। लेकिन बन्धु-रूप में अस्तित्वमान चीजों की इस विविधता को कैसे परिभाषित किया जाय जो एक बड़ी (संभवतः अत्यधिक) हद तक अब भी ज्ञान का विस्तार करती है?

इस प्रकार कांट की "बन्धु-निजकल्प" की धारणा का विस्तार। उनके द्वारा बन्धु-समस्या के पक्षपात स्वकल्प को प्रकट करना है। इस एक धारणा के रूप में "बन्धु-निजकल्प" के विपरिणेत का ही बने बिना स्वयं सत्ता की परिभाषा के अन्तर्निहितों का भी विश्लेषण करना संभव है। कुछ हद तक कांट प्रकट करने हैं। इसके अलावा इसे प्रकट स्वयं बन्धु-समस्या के अन्तर्निहितों का भी उत्तर देना है। उदाहरणार्थ, आभास और सादृश्य, सादृश्य और सादृश्य के बीच विरोध ज्ञान और पर सत्ता में स्वयं का ही निरूपण है। और अंत में कांट 'बन्धु-निजकल्प' के निर्दिष्ट अर्थों के बीच पक्षपात और सत्ता का ही पर सत्ता है। इस प्रकार से ही यह प्रकट करने का बन्धु-निजकल्प स्वयं पर सत्ता बन्धु-निजकल्प के ही बन्धु-निजकल्प है। अतः कांट की धारणा का निष्कर्ष है स्वयं का ही निरूपण है।

के रूपों का भी अध्ययन करता है। “इस मामले में, एक ऐसा तर्कशास्त्र होना चाहिए, जो अपने को सज्ञान की किसी भी अतर्वस्तु से पृथक् न करता हो” (73,3,83)। परिपटनाओं के जगत् की आत्मगतवादी व्याख्या के बावजूद यह स्पष्टतः एक नये, द्विवात्मक तर्कशास्त्र की आवश्यकता को स्वीकार करता है। इस तर्कशास्त्र को विषयों के बारे में हमारे ज्ञान के स्रोत का पता लगाना चाहिए, क्योंकि यह ज्ञान सार्विक और आवश्यक था (जो काट की दृष्टि में एक ही बात है) वस्तुगत स्वरूप का है।

इन्द्रियातीत तर्कशास्त्र चितन के प्रागनुभविक रूपों और इन्हे इन्द्रियगत तथ्यों पर लागू करने के बारे में सिद्धांत है। ये प्रागनुभविक रूप सज्ञान के प्रदर्शीय रूपों की सार्विकता तथा आवश्यकता की प्रत्ययवादी और अज्ञेयवादी ढंग से की गयी व्याख्या हैं। अतः इन्द्रियातीत तर्कशास्त्र कुछ हद तक द्विवात्मक तर्कशास्त्र की समस्याओं की पूर्वकल्पना करता है। हम “कुछ हद तक” कहते हैं, क्योंकि काट प्रवर्गों के विकास को जाच से बाहर कर देते हैं क्योंकि वह उन्हें चितन तथा सामान्यतः अनुभव के अपरिवर्तनीय संरचनात्मक रूपों के तौर पर मानते हैं। परंतु द्विवात्मक तर्कशास्त्र (और आम तौर से द्विवाद) चितन में निहित सार्विकता के रूपों के विकास की जाच करता है। इस प्रकार, काट, जिन्होंने द्विवाद के इतिहास में असाधारण भूमिका अदा की और जो द्विवात्मक प्रत्ययवाद के प्रवर्तक बन गये, सही अर्थ में द्विवात्मक प्रत्ययवादी नहीं थे।

काट के एक सीधे अनुयायी जोहान गोत्तलिब फिल्ले द्विवात्मक प्रत्ययवाद के पहले प्रतिनिधि थे। जैसा कि मार्क्स इंगित करते हैं, प्रत्ययवादी ढंग से प्रतिपादित स्पिनोझा के मूलतत्त्व के साथ परम विषयी की फिल्ले की धारणा हेगेल के दर्शन का अंग बनी। हेगेल की यह स्थापना कि मूलतत्त्व को विषयी भी समझा जाना चाहिए (कि यह एक विकासमान मूलतत्त्व के रूप में विषयी बन जाता है), फिल्ले के दर्शन में अप्रत्यक्ष रूप से पहले ही विद्यमान है।

द्विवात्मक प्रत्ययवादी फिल्ले अपने द्विवादी पूर्ववर्तियों से मूलतः भिन्न हैं। दर्शन के इतिहास में पहली बार उन्होंने अनुसंधान की एक विधि, विकास के सिद्धांत, वैज्ञानिक ज्ञान के प्रवर्गों की प्रणाली और

जोहान गोत्तलिब फ़िह्ले का द्वंद्वात्मक प्रत्ययब

द्वंद्ववाद के सिद्धांत और द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्र के आविर्भाव के बहुत पहले ही द्वंद्ववाद अस्तित्व में आ चुका था। लेकिन सैद्धांतिक रूप में प्रमाणित प्रस्थापनाओं की एक प्रणाली के रूप में विकास का सिद्धांत, जो सज्ञान का एक सिद्धांत तथा चिंतन की अधिभूतवादी प्रणाली के साथ सुविचारित ढंग से विरोध दर्शानेवाली एक विधि भी है, द्वंद्ववाद केवल क्लासिकीय जर्मन दर्शन में ही प्रकट होता है। देकार्त, स्पिनोझा, लीबनिज, दिदेरो और रुसो तक में, जो मेघावी द्वंद्वात्मक अनर्क्यवादों से सपन्न थे, हमें द्वंद्ववाद का सिद्धांत नहीं मिलता।

इमैनुएल कांट ने सैद्धांतिक सज्ञान के उच्चतम स्तर पर अविरोधों की अनिवार्यता के बारे में एक सिद्धांत तैयार किया। कांट का इतिहासीत द्वंद्ववाद गुड बुडि की अपरिहार्य शक्तियों का सिद्धांत है, जो अपनी प्रकृति के अनुसार, अनुभव तथा महजबुडि की अनिवार्य सीमाओं के ऊपर उठने की कोशिश करती है। कांट के “इतिहासीत तर्क” का आकाशगत तर्क में मुकाबला निस्मदेह द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्र की रचना करने की समस्या पेश करता है। कांट ने इंगित किया कि आकाशगत तर्कशास्त्र अपने को सभी अनर्क्यवादों में पृथक् कर लेता है और केवल चिंतन के गुड बगों की जांच करता है। अब चिंतन के वे बग, जो अपनी मार्शिकता के अनर्गत निश्चित अनर्क्यवाद से सपन्न होते हैं (जैसे नीर में, सभी प्रवर्ग लेते होते हैं), आकाशगत तर्कशास्त्र में हटा रहते हैं। आकाशगत तर्कशास्त्र आवश्यक और मायोगिक में, सभी और वास्तविक में तथा अन्य प्रवर्गों वाली चिंतन के लेते बगों में रिन बगों की गती लेता, जो चिंतन का ध्यान बिना मार्शिकता के अस्तित्व मान बगों की प्रतिविम्बित करने है। कांट के अनुसार, तर्कशास्त्र न केवल चिंतन के अध्ययन बगों, बल्कि स्वयं वास्तविकताओं में निहित मार्शिकता

ने अस्तित्व के किसी क्षण में उस चीज़ से भिन्न होऊ, जो मैं यथा-
 ता मे हू" (52,3,15) । लेकिन अगर यह बात है, तो इसका अर्थ
 है कि आम तौर से कोई भी "अहम्", कोई भी व्यक्तित्व अस्तित्व
 ही रखता। लेकिन इन्द्रियानुभविक "अहम्" यानी मानव-व्यक्ति
 हति की सर्वशक्तिमत्ता को नहीं चाहता है और अतएव उसके समक्ष
 तमस्तक नहीं हो सकता। यह "अहम्" इसपर थोपी गयी दासता
 खिलाफ विद्रोह करता है और इस विद्रोह की शक्ति बाह्य जगत्
 अपने वास्तविक सबध को समझने में उसे मदद करती है। फिस्ते
 खते हैं "मुझमें एक पूर्ण, स्वतंत्र स्व-कार्य की उत्कट चाह है।
 रे लिए केवल दूसरे में, दूसरे के लिए और दूसरे के जरिये अस्तित्व
 कम कोई भी चीज़ स्वीकार्य नहीं है। मैं स्वयं अपने लिए और स्वयं
 पने जरिये कुछ होना और बनना चाहता हू। ज्यों ही अपने
 ने अनुभव करता हू, त्यों ही मैं इस उत्कट चाह को महसूस
 रता हू, इसे मेरी आत्म-चेतना से पृथक नहीं किया जा सकता"
 52,3,85) ।

ऐतिहासिक विकास के कारण, जिसकी अत्यंत महत्वपूर्ण अंतर्वस्तु
 ऋते के अनुसार, स्व-ज्ञान है, मनुष्य महसूस करता है कि वह एक
 ऋते व्यक्ति, एक इन्द्रियानुभविक "अहम्" के रूप में ही अपनी
 ऋते तथा आंतरिक प्रवृत्ति का दास है, जो मानवजाति के सार्विक
 'अहम्' के साथ, परम विषयी या उस अनंत कार्य के साथ अपनी
 एकता के प्रति अचेत है जो निषेध की परम शक्ति और रचनात्मकता
 की परम शक्ति है।

फिस्ते दावा करते हैं कि आत्म-चेतना मनुष्य को छद्म आवश्यकता
 का सामना करने के लिए विवश करती है। और तब यह प्रकट होता
 है कि वह केवल एक इन्द्रियानुभविक "अहम्" के रूप में प्रकृति की
 उपज है, लेकिन परम विषयी से सबद्ध एक शुद्ध "अहम्" के रूप में
 मनुष्य प्रकृति तथा इसमें निहित आवश्यकता का रचनाकार है। स्वतंत्रता
 परम विषयी का सार है। इसका सकल्य, परम सकल्य," इस ससार के
 परिणामों की मृच्छला की पहली कडी है, उस मृच्छला की, जो आत्माओं
 के संपूर्ण अदृश्य राज्य से होकर गुजरती है, वैसे ही, जैसे कि लौकिक
 जगत् में कार्य भूतद्रव्य की जात गति, उस भौतिक मृच्छला की पहली

निर्भर करते हैं। इस गुरुत में, इस विज्ञान का क्या आधार है कि स्वयं लोग अपने इतिहास का निर्माण करते हैं?

बुर्जुआ प्रबोधन ने इस विप्रतिरोध को कभी नहीं मूकित किया। यह गहरी है कि कभी-कभी स्वतंत्र गहन तथा आवश्यकता के बारे में प्रश्न के संबंध में प्रबोधकों ने इस अंतर्विरोध को टटोला। उदाहरण के तौर पर, यद्यपि १८वीं सदी के फ्रांसीसी भौतिकवादियों ने आवश्यकता की भाग्यवादी व्याख्या पेज की, तथापि उन्होंने इस बात पर जोर दिया कि स्वयं लोग अपने इतिहास का निर्माण करते हैं। यह निजर्ग प्रत्यक्षन उनके अनोखरवादी विद्व-दृष्टिकोण में निवना था।

फिरने मानव-इतिहास की प्रकृतिवादी व्याख्या के अंतर्विरोधों के प्रति गहन रूप से सचेत है। वाट ने इन अंतर्विरोधों को पढ़ने है दिखा दिया था, लेकिन उन्होंने उन्हें मूलतः अनपनीय माना, क्योंकि स्वतंत्रता "निजरूप-वस्तुओं" के जगत् में संबंध रखती है, जब कि आवश्यकता परिघटनाओं के जगत् में। फिरने इस द्वैतवादी पूर्वाधार में इन्कार करते हैं और मिद्ध करते हैं कि स्वतंत्रता और आवश्यकता के बीच अंतर्विरोध को हल किया जा सकता है।

एक इट्रियानुभविक अभिकर्ता के रूप में मनुष्य प्राकृतिक नियमों के पूर्णतः अधीन है। "स्वयं मैं और वह सब कुछ, जिसे मैं जानता हूँ—अनपनीय प्राकृतिक आवश्यकता की इस श्रृंखला की एक कड़ी है" (52,3,15)। मनुष्य के मानसिक कार्यक्षमता और उसकी शारीरिक मत्ता आवश्यक रूप से ऐसी शक्तियों द्वारा प्रतिबंधित होते हैं, बिनापर उसका कोई नियंत्रण नहीं होता। "वह सब कुछ, जो प्रकृति में अग्निस्व रचना है, आवश्यक रूप से वैसा ही है, जैसा कि वह अग्निस्व रचना है और यह बिल्कुल असंभव है कि वह भिन्न हो" (52,3,10)। फिरने के अनुसार, मानव-जीवन के हर क्षण को, सब चीजों में हर चीज के सार्विक संबंधों को पूर्वनिर्धारित करनेवाले अनन्य कारणता का अर्थ यह है कि एक इट्रियानुभविक किसी का अग्निस्व किसी भी सांयोगिक घटना पर, उदाहरणार्थ, समुद्र-जल पर जल के एक बल की स्थिति पर निर्भर करना है। अन मेरा "अग्निस्व" घेरी जानी मृष्टि नहीं है। "असंभव है कि मेरे स्थान पर कोई दूसरा अग्निस्व उत्पन्न करे, असंभव है कि पढ़ने हो अग्निस्व उत्पन्न करके है

अपने अस्तित्व के किसी क्षण में उस चीज़ से भिन्न होऊँ, जो मैं यथार्थता में हूँ" (52,3,15) । लेकिन अगर यह बात है, तो इसका अर्थ यह है कि आम तौर से कोई भी "अहम्", कोई भी व्यक्तित्व अस्तित्व नहीं रखता। लेकिन इन्द्रियानुभविक "अहम्" यानी मानव-व्यक्ति प्रकृति की सर्वशक्तिमत्ता को नहीं चाहता है और अतएव उसके समक्ष नतमस्तक नहीं हो सकता। यह "अहम्" इसपर घोपी गयी दासता के खिलाफ विद्रोह करता है और इस विद्रोह की शक्ति बाह्य जगत् से अपने वास्तविक संघर्ष को समझने में उसे मदद करती है। फिल्ले लिखते हैं, "मुझमें एक पूर्ण, स्वतंत्र स्व-कार्य की उत्कट चाह है। मेरे लिए केवल दूसरे में, दूसरे के लिए और दूसरे के जरिये अस्तित्व में वरम कोई भी चीज़ स्वीकार्य नहीं है। मैं स्वयं अपने लिए और स्वयं अपने जरिये कुछ होना और बनना चाहता हूँ। ज्यों ही अपने को अनुभव करता हूँ, त्यों ही मैं इस उत्कट चाह को महसूस करता हूँ, इसे मेरी आत्म-चेतना से दृष्टक नहीं किया जा सकता" (52,3,85) ।

ऐतिहासिक विकास के कारण, जिसकी अत्यंत महत्वपूर्ण अंतर्वस्तु, फिल्ले के अनुसार, स्व-ज्ञान है, मनुष्य महसूस करता है कि वह एक अकेले व्यक्ति, एक इन्द्रियानुभविक "अहम्" के रूप में ही अपनी बाह्य तथा आंतरिक प्रकृति का दास है, जो मानवजाति के सार्विक "अहम्" के साथ, परम विषयी या उस अनंत कार्य के साथ अपनी एकता के प्रति अचेत है, जो निषेध की परम शक्ति और रचनात्मकता की परम शक्ति है।

फिल्ले दावा करते हैं कि आत्म-चेतना मनुष्य को छद्म आवश्यकता का सामना करने के लिए विवश करती है। और तब यह प्रकट होता है कि वह केवल एक इन्द्रियानुभविक "अहम्" के रूप में प्रकृति की उपज है, लेकिन परम विषयी से संबद्ध एक शुद्ध "अहम्" के रूप में मनुष्य प्रकृति तथा इसमें निहित आवश्यकता का रचनाकार है। स्वतंत्रता परम विषयी का मार है। इसका मकल्य, परम मकल्य, "इस संसार के परिणामों की गुथना की पहली बड़ी है, उस गुथना की, जो आत्माओं के संपूर्ण अदृश्य राज्य से होकर गुजरती है, वैसे ही, जैसे कि लौकिक जगत् में कार्य भूतद्रव्य की जाल रानि, उस भौतिक गुथना की पहली

करी है, जो अपनी परिधि में भ्रातृत्व की समस्त प्रजाती को शामिल करती है" (52,3,118) ।

इसी दृष्टि से फ़िल्मे "मानव-प्रकृति" मनु-मन्त्र की प्रकृतिवादी व्याख्या में निहित अपरिमेयता को हल करने हैं। वह मूलभूत प्रकृतिवादी स्थापना को अस्वीकार करने हैं, जिसके अनुसार बाह्य प्रकृतिवादी वर्णन और स्वयं मानव-प्रकृति मानव-जीवन को निर्धारित करते हैं। फिर भी, यह मही निरन्तर गहन प्रत्यक्षवादी पूर्वाधारों में निहित जाना है।

फ़िल्मे का दर्शन मानव-जीवन के सामाजिक आधार को, यानी सामाजिक उत्पादन और सामाजिक मन्त्रों को देखने में अमर्य है। निम्नलिखित, यह उनके बुर्जुआ परिमीमनों को व्यक्त करता है। लेकिन महत्वपूर्ण बात यह है कि बुर्जुआ जातिवादी फ़िल्मे एक मध्यम विचार (चाहे यह गहन प्रत्यक्षवादी रूप में ही क्यों न हो) पेश करते हैं, जो इतिहास के प्रति वैज्ञानिक दृष्टिकोण के एक मूलभूत मिशन को पूर्वकल्पना करता है स्वयं मानवजाति ऐसी परिस्थितियाँ निर्मित करती है, जो उसके इतिहास को निर्धारित करती हैं। बेशक, समस्या के प्रति यह दृष्टिकोण अब भी काफी अमूर्त है तथा यह विश्व-इतिहास की गहन और धर्मशास्त्रीय धारणा को अमान्य नहीं ठहराता। परन्तु क्लासिकीय जर्मन दर्शन के विकास के ठोस सदर्भ में इसने इतिहास की उस भौतिकवादी धारणा का मार्गदर्शन किया, जिसने वैज्ञानिक रूप से स्पष्ट किया कि कैसे और क्यों मानवजाति अपने ऐतिहासिक नाटक की रचनाकार है।

आगे चलकर हम परम विषयी की धारणा पर लौटेंगे। लेकिन "अहम्" और "निरहम्" के द्वन्द्ववाद के विक्षेपण पर मुझे में पहले हमें एक बार पुनः फ़िल्मे के उन बुर्जुआ जातिवादी दृष्टिकोणों पर विचार करने के लिए कहना चाहिए, जो उनकी द्वन्द्ववादी विश्व-धारणा में प्रत्यक्ष जुड़े हुए हैं। सामाजी विचारधारा ने सामाजिक विषयनाओं की व्याख्या आद्य और निरपेक्ष के रूप में की। बुर्जुआ विचारधारा ने मानव के प्रति मानव की इस अधिभूतवादी प्रतिमुद्रना को मानव प्रकृति की विरोधी होने के माने ठहरा दिया। ऐसा करने में बुर्जुआ अपरिमेयनीय मानव-प्रकृति की धारणा में आगे बढ़े। केवल

रुगो ही मानव-प्रकृति को प्रभावित करनेवाले समाज के इतिहास प्रश्न पर जोर देने है। फ़िल्मे बार-बार रुगो को उद्धृत करते हैं, उस समर्थन करते हैं, पर वह मानव-प्रकृति को समझने में उनसे आगे है। वह मानव-प्रकृति के सार को उसके कार्य में देखते हैं तथा मनुष्य की सभी गुणात्मक विशेषताओं को इस कार्य की अभिव्यक्ति मानते हैं।

फ़िल्मे इस परंपरागत सामंती दृष्टिकोण को मानव के अन्तर्गत विचार के रूप में टुकड़ा देते हैं कि मानिक हमेशा मानिक बने रहता है और दास हमेशा दास। रुगो के विचारों को विकसित करते हैं तथा मानिक और दास के बीच वैषम्य के गापेक्ष स्वरूप के बावजूद हेगेल की सुप्रसिद्ध प्रस्थापना का पूर्वानुमान करते हुए फ़िल्मे प्रश्न स्वतः स्पष्ट मस्य—क्या मानिक वास्तव में मानिक है? और क्या दास बने रहते हैं?—पर सदेह व्यक्त करते हैं। वह रोषपूर्वक कहते हैं 'वे सभी लोग, जो अपने को दूसरों के मानिक मानते हैं, दास हैं। अगर वे हमेशा वास्तव में दास नहीं हैं, तो उनकी आत्मा दासों की आत्माएँ हैं और वे उन मानिकों के सामने घृणास्पद दृष्टि में आना चाहेंगे, जो अधिक भयवृत्त हैं और उन्हें दास बनाते हैं। वह स्वतंत्र है, जो अपने हर्द-गिर्द सभी को स्वतंत्र बनाना चाहता है' (52, 1, 237) ।

इस प्रकार मानिकों और दासों के बीच अन्तर्विरोध द्वन्द्व सिद्ध होता है। फ़ासीसी जाति ने सामंतों को ध्वस्त कर दिया। बुर्जुआ जाति को आदर्श रूप में प्रस्तुत करते हैं यह उनके लिए और अधीनता के सभी मयधों के उन्मूलन का प्रतिनिधित्व करती हैं यह महान लक्ष्य जातिकारी हिमा को उचित ठहराता है।

अतः बुर्जुआ जाति फ़िल्मे की द्वन्द्वात्मक प्रेरणा का धोत है। विचार में समाज का जातिकारी पुनर्निर्माण, राजकीय और विचारों का सचेत रूपांतरण, सामंती जुए का उन्मूलन, जो आम जनता पर उत्पीड़न के उन्मूलन के समान माना जाता है, मानव तथा मनुष्य जाति के इतिहास के सार को प्रकट करते हैं।

फ़ासीसी जाति के सिद्धांतकार—फ़ासीसी प्रबोधक—अधिकार-अधिभूतवादी थे न कि द्वन्द्ववादी। उन्होंने नूतन को पुरातन के विरोध में मड़ा कर दिया और अपने निस्संदेह जातिकारी सैद्धांतिक

भूमिका अदा की। उन फामीमी प्रबोधकों के विपरीत हिम्मे फामीमी
 ज्ञानि के समकालीन थे, उन्होंने इसकी व्याख्या अपने फामीमी पूर्वजों
 के विचारों के सहारे की। दूसरी ओर, हिम्मे काट के तथा सामान्य
 जर्मन दृष्टात्मक परंपरा के अनुयायी थे। इस सबसे पूरी तरह स्पष्ट
 हो जाना है कि क्यों नयी ऐतिहासिक परिस्थितियों में दृष्टात्मक प्रदर्श-
 वाद जर्मनी में बुरुआ ज्ञानि की विचारधारा बन गया।

हिम्मे के अनुसार, दर्शन का ध्येय "मनुष्य को ज्ञानि, राज्य
 और आत्म-विश्वास प्रदान करना है, यह दिखाता है कि यह सब और
 उसका समस्त भाग स्वयं उसपर ही निर्भर है" (52,5,345) ।
 बमुन्व इसी में हिम्मे अपने दर्शन का अर्थ देखते हैं, जिसका ज्ञानि
 वह स्वतंत्रता की धारणा के सुसंगत विकास के रूप में करते हैं। रेनहोल्ड
 को अपने एक पत्र में वह घोषणा करते हैं "मेरी प्रणाली की प्रणालि
 इस विचार में है 'अहम्' अपने प्रति निर्दिष्ट रूप में सचेत है।
 वे स्पष्ट अहम् के आंतरिक आत्म-अनुष्ठान के बिना न तो कोई अर्थ
 रखते हैं न ही कोई मूल्य" (49,1,477-78) । यह परम दिखाते
 हैं परम अहम् की धारणा के विस्तारण के जरिये इस प्रणालि की
 पूर्णता करते हैं।

परम अहम् की धारणा हिम्मे की प्रणाली की सबसे ज्ञानि
 और सबसे इस स्पष्ट धारणा है। स्वभावतः हिम्मे मानते 'अहम्'
 के अर्थ अपने बहुत हैं जिसका प्रतिफल उनकी दृष्टि में, कुछ
 कारणों पर ही इस तरह की प्रतिक्रिया में अनुवर्ती रूप में प्रतिष्ठित स्पष्ट है
 कि वह स्वतंत्रतावादी इस में 'निष्ठम्' के रूप में पेश करते हैं।
 अन्य कारणों से अहम् विस्तारण में हिम्मे काट की प्रतिष्ठित इस में
 निष्ठता पर अनुवर्ती के कि यह सब करने तक संभव है, जब तक
 इस अवस्था की अनुवर्ती होती है। ऐतिहासिक विचारों की प्रणालि
 इस में वे कारण अहम् की स्वतंत्रता की प्रतिष्ठित अहम् प्रणालि पर और अहम्
 अहम् के निष्ठता के प्रतिष्ठित की प्रणालि पर अहम् प्रणालि पर

अहम् के निष्ठता के प्रतिष्ठित की प्रणालि पर अहम् प्रणालि पर
 अहम् के निष्ठता के प्रतिष्ठित की प्रणालि पर अहम् प्रणालि पर
 अहम् के निष्ठता के प्रतिष्ठित की प्रणालि पर अहम् प्रणालि पर
 अहम् के निष्ठता के प्रतिष्ठित की प्रणालि पर अहम् प्रणालि पर
 अहम् के निष्ठता के प्रतिष्ठित की प्रणालि पर अहम् प्रणालि पर

भी प्राप्ताधिक होना चाहिए, और अगर दूसरा प्राप्ताधिक उगी बरीके से सीमरा भी प्राप्ताधिक होना चाहिए, आदि

मेकिन निम्ने व्यक्ति की चेजना - वैयक्तिक भेजना का इद्रियानुभविक: "अहम्" के रूप में विविध करने है, यह का आधार मानने से सर्वथा दूर है। उनके अनुसार, यह "अहम्" है, बिगडा अमिलत्व बिगुन गप्ट है। यहाँ इद्रिय निम्ने जोर देने है, "एक बिगुन भिन्न 'अहम्'" से है, दुष्टि से ओभन रहता है जो अपने को तथ्यों के क्षेत्र करता, बल्कि बेवम आधार की ओर आरोहण के माध्यम है" (50,35)। वह परम विषयी को इद्रियानुभविक मुखावने से रहने के माघ ही इस बात पर भी जोर देने है एक ही अग्रह समष्टि बनाने है। यह एक अत्यन्त महत्व और विचारधारामक स्थापना है। प्रत्येक व्यक्ति कुछ न की रचना करता है। बेशक यह सही है कि इद्रियानुभविक "अहम्" की रचना केवल सीमित अविवर्गित और अ ही करता है। मेकिन परम "अहम्" अपने को परिमित विषयियों की सक्रियता में प्रत्यक्ष करता है।

यदि बचने सेमी इद्रिय-अनुभूतियों का बोध करने के मानव-विषयी की जाव करने से ही सतुष्ट है, जिनके इद्रियगत इस से अनुभूत समार की बन्तुए बनाते है, तो "अहम्" से सार्विक "अहम्", परम विषयी तक ऊपर समझते है। केवल यह परम विषयी ही हर अमिलत्वमान है वही वह सक्रियता है जो हर चीज को निर्मित करती है।

इद्रियानुभविक विषयी केवल स्वयं में ही सभाज्य रूप परम विषयी और इद्रियानुभविक "अहम्" के बीच अन्त है, भले ही यह सार्विक का वैयक्तिक से, नित्य का अन्ति का अतीन्द्रिय से, अपरिमित का परिमित से सबंध क्यों के अनुसार, इस अन्तर्विरोध का परिसीमन (जिसे स्वभावतः अमभव है) यानी वैयक्तिक के सार्विक के स्तर की प्रक्रिया उस सबका गहनतम सार है, जो समार में ध

इससे यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि परम "अहम्" अपनी मारी परिकल्पनात्मक अमूर्तता के बावजूद बन्तुन अपने विगत, वर्तमान और भावी विकास के यथाक्रम में मानवजाति के अलावा और कुछ नहीं है अर्थात् ऐसी किसी भी ऐतिहासिक सीमा से अबाधित मानवजाति, जो उसके ज्ञान के विकास, प्रकृति पर उसकी शक्ति तथा उसके सामाजिक संगठन की पूर्णता पर रोक लगा सकती हो। लेकिन मानवजाति की यह प्रत्ययवादी धारणा एक ऐसा अमूर्तीकरण है, जो एक निश्चित हद तक सामाजिक विकास के विशिष्ट स्वरूप को छप कर देता है, परम विषयी की धारणा को पूर्णतः समाप्त नहीं करता। कुल मिलाकर, परम "अहम्" परम विषयी में रूपांतरित सक्रियता है। यह, फिस्ने के अनुसार, "पूर्णतः अप्रतिबधित और किसी भी उच्चतर चीज द्वारा अनिर्धारणीय कोई चीज है" (52, I, 314) ।

फिस्ने सत्ता और मूलतत्त्व के प्रवर्गों को प्रारम्भिक धारणाओं के रूप में स्वीकार करने से इन्कार करते हैं। उनके विचार में, इन प्रवर्गों को ऐसे रूपों में देखा जाना चाहिए, जिनके जरिये कार्य की निडि होती है। वह इस सूत्र से सतुष्ट नहीं है कि कार्य सत्ता में अतर्निहित है। इस मूरत में सक्रियता को सत्ता के एक गुण, एक योग्यता के रूप में माना जाता है, जो स्पष्टतः अन्य गुणों से भी सपन्न होती है। लेकिन सक्रियता वह चीज है, जो सत्ता को सत्ता बनाती है। फिस्ने के शब्दों में, "वह चीज, जिसकी सत्ता (सार) मात्र इसमें है कि वह अपने को अस्तित्वमान मान लेती है, परम विषयी के रूप में महम् है" (52, I, 291) । इससे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि फिस्ने मूलतत्त्व की परंपरागत दार्शनिक धारणा को अस्वीकार करते हैं, जिसे आम तौर में स्व-सक्रियता तथा स्वतन्त्रता से रहित अस्तित्वमान चीजों की बहुविधता के परम आधार के रूप में समझा गया। यह सही है कि नीबनित्र ने मूलतत्त्व की धारणा को बदल दिया और उसकी व्याख्या भूतद्वय को जीवन प्रदान करनेवाली एक शक्ति के रूप में की। लेकिन फिस्ने इस धारणा को भी अपर्याप्त मानते हैं, क्योंकि नीबनित्र के विचार में, सक्रियता नहीं, बल्कि बिइन्तु मूलतत्त्व है। फिस्ने के अनुसार, यदि मूलतत्त्व की धारणा का प्रयोग किया ही जाना , तो इसे परम विषयी में रूपांतरित कर देना चाहिए। वह फिस्ने

है "जिस हद तक 'अहम्' को सभी पदार्थों को अपनी परिधि में शामिल करनेवाले समस्त और पूर्णतः निर्धारित वृत्त के रूप में देखा जाता है, उस हद तक यह मूलतत्त्व है" (52,1,337) । व० फ० आस्मुस ठीक ही जोर देते हैं कि फिक्ते का दर्शन आत्मगत प्रत्ययवाद और वस्तुगत प्रत्ययवाद को मिलाता है (13,81) । चूँकि परम "अहम्" की व्याख्या मानवजाति से भिन्न किसी चीज़ के रूप में की जाती है, इसलिए यह अलौकिक तथा अतिमानवीय आद्य कारण के अस्तित्व को स्वीकार करती है यानी यह वस्तुगत प्रत्ययवाद की प्रारम्भिक प्रस्थापना को स्वीकार करती है। फिक्ते जैकोबी को लिखते हैं "मेरा परम 'अहम्' बेशक व्यक्ति नहीं है लेकिन परम 'अहम्' से व्यक्ति को निगमित किया जाना चाहिए" (48,1,501) । परम विषयी और मानवजाति की धारणाओं के बीच भेद करते हुए फिक्ते सत्ता और चितन के द्वातात्मक तादात्म्य की हेगेल की धारणा की पूर्ववृत्तना करते हैं। 'नैतिक सिद्धांत की प्रणाली' (१८१२) में उन्होंने लिखा "एकमात्र चीज़ जो अस्तित्व रखती है, वह धारणा, शुद्ध आत्मिक सत्ता है। बहुमत धारणा जैसी सत्ता तक ऊपर नहीं उठ सकता। उसके लिए धारणा केवल वस्तुगत ज्ञान की अभिव्यक्ति, वस्तुओं का प्रतिबिम्बन, उनकी प्रतिकृति है विचार या शुद्ध दृष्टि (blosses Gesicht) वास्तविक और एकमात्र सही सत्ता है, जो शुद्ध चितन से प्रकट होती है" (52,6,31) । आगे फिक्ते जोर देते हैं "वास्तविक 'अहम्' को केवल धारणा के जीवन के रूप में प्रकट होना चाहिए। वह 'अहम्' जिसकी आत्म-चेतना में परम धारणा से भिन्न कोई सिद्धांत होगा, सच्चा 'अहम्' नहीं, बल्कि 'अहम्' का आभास मात्र होगा" (52,6,37) । वस्तुन इसी तरह से फिक्ते का परम विषयी, जैसा कि मार्क्स और एंगेल्स ने इंगित किया, "प्रकृति से पृथक्कृत, अधिभूतवादी ढंग से रूपान्तरित आत्मा" (1,4,139) के अलावा और कुछ नहीं है। आद्य कारण की यह धारणा अनिवार्यतः अस्तित्व के दिव्य आद्य कारण की ओर ले जाती है। अपनी प्रारम्भिक कृतियों में फिक्ते यह निष्कर्ष नहीं निकालते, लेकिन बाद की कृतियों में वह इसके बारे में पूरी स्पष्टता के साथ वर्णन करते हैं।

अतः फिक्ते यह सिद्ध करने की कोशिश करते हैं कि चूँकि सक्रियता

को परम के रूप में स्वीकार किया जाता है, इसलिए यह विषय नहीं, बल्कि विषयी है तथा केवल इसी अर्थ में परम "अहम्" है। मूल दार्शनिक समस्या के प्रत्ययवादी समाधान के रूप में मूलतत्त्व, विषयी और अनंत स्वत्व (Jchheit) के साथ सक्रियता का यह एकीकरण प्रस्थान-बिंदु के तौर पर विषयी के साथ विषय के पूर्ण विरोध की पूर्वकल्पना करता है। फिस्ले लिखते हैं "प्रकृति और आत्मा—इन दोनों में से एक को हटा देना चाहिए, दोनों को एकीकृत नहीं किया जा सकता। उनकी काल्पनिक एकता अशक्त पाखंड और भूठ तथा अशक्त अनुभूति द्वारा जबर्दस्ती घोषी गयी असमयता है" (52,6,32)। वह प्रकृति, इन्द्रियो द्वारा अनुभूत वस्तुओं के जगत्, वैयक्तिक मानव "अहम्" में इसकी स्वतंत्रता को अस्वीकार नहीं करते हैं। वह प्राकृतिक, भौतिक ही प्रमुखता में इन्कार करते हैं।

इसके अलावा, सक्रियता को परम बनाने का अर्थ है गति तथा परिवर्तन की प्रत्ययवादी दृष्टि में व्याख्या करना, जो "निरहम्" की सामान्य धारणा में एकीकृत, इन्द्रियग्राह्य वस्तुओं में निहित होने है। वस्तुओं की गति तथा परिवर्तन को सक्रियता के अन्यमन्त्रात्मित रूपों के तौर पर देखा जाता है; फलतः उन्हें ऐसी सक्रियता में परिवर्तित कर दिया जाता है, जिसे फिस्ले न केवल प्राकृतिक वस्तुओं में निहित गति तथा परिवर्तन में पृथक् करते हैं, बल्कि उसे उनके मुकाबले में भी रखते हैं।*

विषयी की सक्रियता के मिडान ने, जिसने बाट के दर्शन में मुख्य भूमिका अदा की, फिस्ले के दर्शन में व्यापक किन्तु साथ ही आन्वयगत-

* सोवियत दार्शनिक व० व० साखारेव कहते हैं "फिस्ले ने जोर दिया कि विक्रम वस्तुन स्वयं 'विषय' में नहीं, बल्कि केवल गैदानिक मापन की विधि तथा इसकी व्याख्या में निहित है। उनका स्पष्ट दावा 'आन्व-विक्रममान विषय' की धारणा आन्व-अनविरोधी और उनकी समस्त प्रणाली के लिए विनाशकारी थी। आन्व-वेतना के उनके बाट ने न केवल गतिहीन 'विषय' के रूप में प्रकृति के अधिभूतवादी टुकड़ों को मजबूत किया, बल्कि इसकी पूर्वकल्पना की और वह इसका भी था।" (27,33)।

वादी-मकल्पवादी विकास पाया। "निजरूप-वस्तुओं" के अस्तित्व इन्कार करते हुए, फ़िल्मे केवल काट के अज्ञेयवाद, विषयी की स्वतन्त्रता यानी परम "अहम्" से "निरहम्" की स्वतन्त्रता इन्कार नहीं करते। चूँकि परम "अहम्" निरंतर कार्य, सतत है, इसलिए यह कोई पहले से बनी-बनायी, स्थायी और अपरिवर्तनीय चीज़ नहीं है। "निरहम्" से इसके सवध को परिवर्तन, विच्छेद एक प्रक्रिया के रूप में समझा जाना चाहिए। अतः "अहम्" यथार्थता के (दूसरे शब्दों में, "निरहम्" के) निषेध को उन चीज़ों की अन्तर्क्रिया और एकता को पूर्णतः ध्यान में रखना चाहिए, दूसरे को आवर्जित करने के साथ-साथ एक दूसरे को समाविष्ट करती है।

"अहम्" और "निरहम्" के बीच सवध फ़िल्मे के मूल का विषय है। पहले मूल मिडान के अनुसार, परम 'अहम्' निश्चित रूप से अपनी सत्ता को सत्य मान लेता है। इसका अर्थ है कि चेतना की संपूर्ण अन्तर्वस्तु "अहम्" की सन्निधिता में (handlung), "अहम्" के स्वसत्ता को सत्य मानने में निश्चित है। फ़िल्मे के शब्दों में, "'अहम्' सभी यथार्थताओं का स्रोत है। इसकी सत्यता को प्रत्यक्ष रूप में और विनाशर्त मान लिया है। यथार्थता की धारणा केवल "अहम्" के जगह और इच्छा से दी जाती है। लेकिन "अहम्" इस वजह से अस्तित्व रखता है कि अपने अस्तित्व की सत्यता को मान लेता है और इसलिए कि यह सत्य है। अतः स्वसत्ता को सत्य मान लेना और सत्ता एक ही है। पर स्वसत्ता को सत्य मानने और सन्निधिता की धारणा ही है। तात्पर्य यह कि हर यथार्थता सन्निधित है और हर यथार्थ है" (52, 1, 329)।

पहला मूल मिडान अब भी अपने में विषयों के जगत् की "अहम्" की धारणा को शामिल नहीं करता। फ़िल्मे यहाँ जाते हैं कि उन हर चीज़ को धृष्ट कर देने हैं, जो "अहम्" नहीं है। तरह तरह परम विषयी की परम स्वतन्त्रता, परिस्थितियों में परम की स्वतन्त्रता तथा मानव इशियानुभविक "अहम्" की स्वयं

चिन्ने विषय और विषयी की समझना के आत्मगणवादी-ग्रन्थपर
 समझान की सभी बहिनारों को भरी-भरि जानो है। अपने अति
 को गत्य मानने के लिए 'अहम्' के लिए 'निग्रहम्' का अति
 आवश्यक शर्त है। अगर यही बात है, तो "अहम्" "निग्रहम्"
 अस्तित्व को गत्य नहीं मानना बल्कि इसे अपनी गतिगता की
 शर्त के रूप में जाना है। लेकिन यह "अहम्" के स्व-अस्तित्व
 गत्य मानने को गदेहागद बनाता है या कम से कम सीमित करता
 देहावीय *COGLIO CASSO SUMI* (मैं चिन्तन करता हूँ इसलिए अस्तित्व
 रखता हूँ) मूलतः अगम्य है। चिन्तन करने के लिए चिन्तन करने
 विषयी में स्वतन्त्र एक विषय आवश्यक है। चिन्ने चिन्ने है "अहम्"
 अपना बोध सभी नहीं करता और अपनी इन्द्रियानुभविक परिभाषा
 में बोध करने के सिवाय अन्य किसी प्रकार में बोध नहीं कर सकता
 ये इन्द्रियानुभविक परिभाषाएँ हथेला किसी तेगी चीड़ की पूर्वज्ञा
 करती है जो 'अहम्' के बाहर होती है। मनुष्य की देह भी,
 वह अपनी देह करता है कुछ तेगी चीड़ है जो "अहम्" के
 है (52.1.223)। यह अभिवाचनिक है कि चिन्ने "अहम्"
 सामन में यह इन्द्रियानुभविक विषयी है) की धारणा से उस हर
 को पृथक् कर देने है जो दैहिक है। वह इस चीड़ में भी महसूस
 कि दैहिक चेतना को प्रभावित करता है और एक निश्चित हद
 इस निर्धारित भी करता है। लेकिन विषय द्वारा विषयी के इस निर
 की व्याख्या विषयी द्वारा कल्पित सत्य के रूप में, विषयी के दो
 में विभाजन आत्म-नियंत्रण और आत्म-अन्यमनामन के रूप में
 जानी है। अब चिन्ने के मित्राल के अनुसार यह स्वीकृति कि "अहम्"
 के बाहर कोई चीड़" अस्तित्व रखती है आत्मगणवादी ग्रन्थ
 की सीमाओं में ही नाथ होती है क्योंकि बाह्य (यह बाह्य में
 ही मौजूद था) को विषयी के आत्म-नियंत्रण के रूप में देखा जात

आशा के अनुसार, चिन्ने ग्रन्थवादी द्वैतवाद का उपयोग आ
 प्रत्ययवाद को पुष्ट करने के लिए करते हैं। विषयी तथा विषय के
 भेद की व्याख्या ऐसे की जानी है जैसे कि यह विषयी की गति
 का परिणाम है, हालांकि यह सक्रियता इसमें स्वतन्त्र विषय के अ
 के बिना अस्पष्ट है। "कोई भी श्रेष्ठ चेतन 'अहम्' की सक्रियता

वक्र में ही अस्तित्व रहता है और अन्य किसी भी कारण में नहीं।
 इस भेद को बखाना आम तौर से 'अहम्' के अर्थ में ही की जाती है"
 (52,1,297) ।

सिद्ध भी, विषयी तथा विषय की समस्या के आत्मगत-अव्यक्त-प्रमाणों के अनेक सही प्रयोगों के बावजूद, उनके इन विवरण के बावजूद भी कि उनकी एका को दूसरे रूप में प्रदर्शित नहीं किया जा सकता (बेशक अगर विषय पर विषयी की निर्भरता में महत्त्व न दिया जाये) , फिर भी यह स्वीकार करने के लिए विवश है कि उनके प्रमाणीकरण में निश्चित रूप में आवश्यक एक कड़ी का अभाव है, लेकिन उनके निदान की मूर्त अंतर्वस्तु इसे वस्तुस्थिति देती है। पहले उद्धृत किये जा चुके रेतहोन्द की अनेक पर में स्थित परम "अहम्" की धारणा के प्रमाणीकरण में वस्तुस्थितियों का निम्न-निश्चित रूप में वर्णन करते हैं, "अगर 'अहम्' आत्मतत्त्व अनेक ही अस्तित्व की सत्य मानता है, तो ऐसी किसी निम्न चीज के अस्तित्व को सत्य मानना कैसे संभव है, जो 'अहम्' का विरोध करती है?" (48,1,478)। इसका अर्थ यह है कि 'निरहम्' ऐसी कोई चीज नहीं हो सकता जो 'अहम्' के बाद प्रकट हुआ हो। लेकिन इस स्थिति में स्व-अस्तित्व को सत्य मानने की आस किया बाल्य में आस नहीं है, क्योंकि अस्तित्व को सत्य मानने की क्रिया (और फलस्वरूप स्व-वैयर्थ्य का अस्तित्व) विषय के, वस्तुगत यथार्थता के, अस्तित्व की स्वीकृति करता है।

अतः "निरहम्" को "अहम्" में स्थानांतरित नहीं किया जा सकता, क्योंकि यह स्थानांतरण विषयी को एका को नष्ट कर देता, जो आत्म-चेतना का आधार और अंतर्वस्तु है। और फिर स्वीकार करते हैं कि "अहम्" को एक मौखिक बाह्य आवेग की, आस प्रेरणा में आवश्यकता होती है जिसके बिना मस्तिष्क, स्व-अस्तित्व की मान्यता या आत्म-चेतना असंभव है। " .. हालांकि जीवन और चेतना का ज्ञान, इसकी संभावना का प्रमाण बेशक 'अहम्' में निहित है, किन यह अब भी किसी वास्तविक जीवन, किसी वास्तविक इतिहास-विक जीवन का अंग नहीं है... अगर ऐसे वास्तविक जीवन को प्रद होना चाहिए, तो इसके लिए "अहम्" को प्रभावित करने के

वास्ते "निरहम्" की ओर से और कुछ विशेष प्रेरणाओं की आवश्यकता होती है" (52, 1, 471)। स्वभावतः यह तथा अन्य ऐसे ही वस्तुव्यक्तियों की प्रणाली में अपना विकास नहीं पाते। वे इसके आत्मगत-प्रत्ययवादी आधार से भेल नहीं खाते। इन वस्तुव्यक्तियों को उनके तार्किक निष्कर्ष तक जारी रखने का अर्थ है "निजरूप-वस्तुओं" की भौतिकवादी स्वीकृति के पक्ष में या वस्तुगत प्रत्ययवाद के पक्ष में आत्मगत प्रत्ययवाद का परित्याग करना। वस्तुगत-प्रत्ययवादी प्रवृत्ति फिल्ले के सिद्धांत में हमेशा प्रकट होती रहती है, लेकिन यह सकल्यवादी प्रत्ययवाद द्वारा दबा दी जाती है।

इस तरह, फिल्ले के सिद्धांत की पहली और दूसरी मूल स्थापनाओं का विश्लेषण दिखाता है कि वह काट के "वस्तु-निजरूप" पर पूर्णतः बाध नहीं पा सकते, कि उनकी अपनी दार्शनिक सततता उन्हें किसी ऐसी चीज की कल्पना करने के लिए मजबूर करती है, जो दर्शन की मुख्य समस्या के आत्मगत-प्रत्ययवादी समाधान की सीमाओं से परे है। फिल्ले का निष्कर्ष सैद्धांतिक तथा व्यावहारिक बुद्धि के बीच संघर्ष के प्रति काट के दृष्टिकोण की अगली कड़ी है। आद्य आवेग या ठीक-ठीक कहे तो, विषयी से स्वतंत्र यथार्थता की समस्या को सैद्धांतिक दर्शन की सीमाओं के भीतर अममाधेय माना जाता है, इसे व्यावहारिक दृष्टिकोण द्वारा हल किया जाता है। लेकिन उल्लेखनीय है कि समस्या के इस प्रतिपादन में एक बुद्धिसंगत तत्व है चेतना में स्वतंत्र यथार्थता का अस्तित्व सर्वोपरि व्यावहारिक रूप में सिद्ध किया जाता है।

"अहम्" और "निरहम्", स्थापना और प्रतिस्थापना, यथार्थता और निषेध, कार्य और निष्क्रियता के बीच द्वैतात्मक अंतर्विरोध विलोमों के इस संपर्क के मतौज्जे के बारे में प्रश्न उठाता है। क्यों एक विलोम दूसरे को नष्ट नहीं कर देता? वे एक दूसरे को सारिज क्यों नहीं कर देते? क्या उनका संश्लेषण संभव है और अगर संभव है, तो यह कैसे प्राप्त किया जा सकता है? फिल्ले इन सभी प्रश्नों का उत्तर देने की कोशिश करते हैं और इसके जरिये न केवल तीमरे मूल सिद्धांत की आवश्यकता, बल्कि सामान्यतः विलोमों के परस्पर-संबंधों की सैद्धांतिक समस्या को भी सिद्ध करते हैं।

फिल्ले के दृष्टिकोण में, विलोमों की एकता का अर्थ है एक पहलू

के गुणों का दूसरे पहलू के गुणों में परिवर्तन। यदि "अहम्" को सक्रियता के रूप में और "निरहम्" को निष्क्रियता के रूप में परिभाषित किया जाता है, तो इन विलोमों की द्वैतात्म्यता के परिणामस्वरूप "अहम्" अनिवार्यतः निष्क्रियता के गुण और "निरहम्" सक्रिय के गुण प्राप्त कर लेता है। "निष्क्रियता और सक्रियता इस रूप में विलोम हैं, तो भी, सक्रियता को प्रत्यक्ष निष्क्रियता की और निष्क्रियता को सक्रियता की कल्पना करनी ही चाहिए" (52,1,347)।

विलोमों का संबंध विभिन्नता और तादात्म्य की एकता की कल्पना करता है। विभिन्नता के बिना कोई तादात्म्य नहीं है, तादात्म्य बिना कोई विभिन्नता नहीं है। दूसरे मूल सिद्धांत में, त्रिक के अनुसार "अहम्" "निरहम्" के अस्तित्व की कल्पना करता है, यह निष्कर्ष निकलता है कि "'अहम्' स्वयं में निषेध की कल्पना करता है, क्योंकि यह 'निरहम्' में यथार्थता की कल्पना करता है और यह स्वयं यथार्थता की कल्पना करता है क्योंकि यह 'निरहम्' में निषेध की कल्पना करता है। अतः यह अपने को आत्म-निर्धारक मान लेता है क्योंकि यह निर्धारण पाता है और यह अपने को निर्धारण का प्राप्तकर्ता मान लेता है, क्योंकि यह स्वयं द्वारा निर्धारित होता है" (52,1,325)।

* विलोमों के पारस्परिक रूपांतरण की समस्या के प्रति फिष्ने के दृष्टिकोण के असाधारण महत्व पर जोर देते हुए हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि इसका प्रतिपादन आत्मगत-प्रत्ययवादी है अर्थात् यह समस्या का प्रतिपादन विषयी तथा विषय के पारस्परिक निर्धारण के सिद्धांत के रूप में करता है। सक्रियता और इसके विषय को तादात्म्य के रूप में पेश किया जाता है, जो इसका निर्माण करनेवाली क्रिया की वजह से विलोमों में विभाजित हो जाता है। फिष्ने के अनुसार, "तुम अपनी बाहों में जितना भर सकते हो उससे अधिक भरने के लिए अपने आप में बाहर उछलने की कोशिश न करो, जैसे चेतना और वस्तु, वस्तु और चेतना या ठीक-ठीक बहे तो, अलग-अलग रूप में न बहनी और न दूसरी ही, लेकिन वह, जो केवल बाद में दो हिस्सों में बंट जाती है, जो आवश्यक रूप में आत्मगत-वस्तुगत और वस्तुगत-आत्मगत है" (52,3,80)।

अर्थ यह है कि "अहम्" सक्रिय और निष्क्रिय भाव-भाव है। यह बात "निरहम्" पर भी लागू होती है। विलोमों की एकात्मता के तादात्म्य तक पारस्परिक सम्बन्ध के रूप में प्रकट होती है। "अहम्" न केवल "निरहम्" का विरोध करता है, बल्कि यह अपना भी विरोध करता है"। इस संबंध में फिस्ने निम्नलिखित है "अहम्" में सक्रियता की सत्यता को माने बिना 'अहम्' स्वयं ही निष्क्रियता के होने की बात को सत्य नहीं मान सकता। लेकिन स्वयं में कुछ निष्क्रियता होने की सत्यता को माने बिना 'निरहम्' भी सक्रियता के होने की बात नहीं मान सकता" (52, I, 343)। विलोमों की द्वातात्मकता उनके बीच भेद को समाप्त नहीं कर देती? "अहम्" को "निरहम्" में गृह्य करनेवाली चीज "निरहम्" मौजूद है तथा "निरहम्" को विनिष्टता प्रदान करनेवाली चीज "अहम्" में भी विद्यमान है, अगर विषयी में ऐसी कोई चीज नहीं जो विषय में विद्यमान नहीं है तथा विषय में ऐसी कोई चीज नहीं है विषयी में विद्यमान नहीं है, तो "इस स्थिति में", फिस्ने पूछते हैं "'अहम्' तथा 'निरहम्' के बीच भेद कैसे रखा जाये? क्योंकि उनके बीच भेद का वह आधार समाप्त हो गया है, जिसकी वजह 'अहम्' सक्रिय और 'निरहम्' निष्क्रिय बन जाता है" (52, I, 354)। इस प्रश्न का उत्तर देते हुए—जो आत्मगत प्रत्यक्षवादी के लिए अममोघ है क्योंकि वह बाह्य जगत् को विषयी में व्युत्पन्न सभी चीजों के रूप में देखता है—फिस्ने दावा करते हैं कि समस्या का हल केवल तभी संभव है, जब परम "अहम्" ऐसे गुण में संपन्न हो, जो "निरहम्" का गुण नहीं बन सकता। अतः इस समस्या को हल करने के लिए हमें परम विषयी की मूल परिभाषा पर वापस लौटना आवश्यक है, एक ऐसी परिभाषा, जिसे अपनी सहज स्पष्टता की वजह से मिट्टी करने की आवश्यकता नहीं होगी। फिस्ने के शब्दों में, "'अहम्' की यह विनिष्टता, जिसे 'निरहम्' पर किसी भी रूप में आरोपित नहीं किया जा सकता, निरपेक्ष रूप में स्व-अस्तित्व को सत्य मानना और इस निरपेक्षता का निराधार रूप में सत्य माना जाना है" (52, I, 354-55)। दूसरे शब्दों में, "अहम्" "निरहम्" में इस बात में भिन्न है कि इसे आद्य अस्तित्व को प्रमाणित करने की

भावगणना नहीं होती। बेकार, आसक्त प्रत्यक्षवाद का यह नू
 पूर्वाधार विरोधों की लड़ाई की समस्या को हल करने में मदद न
 करता, उन्हें प्रश्न को और धामर ही बनाना है। फिल्ले के नू
 गिज्ञान के इस दौर पर हेगेल की उनके असाधारण समकालीन फ्रेडरि
 होल्डेर्न के ३९ जनवरी, १७६४ के पत्र में मरी इस में ध्यान केंद्र
 गया है "उनके परम 'अहम्' (मग्नितोत्रा के मूलवचन) में मरी
 यथार्थता निहित है, यह सब कुछ है और इसके बाहर कुछ नहीं है,
 अब इस परम 'अहम्' के लिए कोई विषय नहीं है, अन्यथा इन्ने
 मारी यथार्थता नहीं निहित होती, लेकिन विषय में रहित चेतन
 अव्यवस्थित है और अगर स्वयं में भी यह विषय है, तो मैं अनिवार्य
 इसी रूप में मौलिक हूँ, चाहे यह केवल ज्ञान में ही क्यों न हो और
 अब मैं परम नहीं हूँ। इस तरह, परम 'अहम्' में चेतना अव्यवस्थित
 है; परम 'अहम्' के रूप में मेरे पास कोई चेतना नहीं है और अब
 तक मेरे पास कोई चेतना नहीं है, वहां तक 'अहम्' (मेरे लिए)
 कुछ नहीं है, इसलिए परम 'अहम्' (मेरे लिए) भी कुछ नहीं है"
 (67,6,169) ।

आत्म-चेतना मानव-जीवन का प्रस्थानविदु नहीं है। यदि चेतना
 स्वीकृत मत्ता है, तो आत्म-चेतना बाह्य जगत् में और बेगक सर्वोपरि
 दूसरे लोगों से मनुष्य के जगत् के इस सवध की स्वीकृति है। मार्क्स के
 शब्दों में, "मनुष्य चूक न तो हाथ में दर्पण लेकर इस दुनिया में
 आता है और न ही फिल्लेवादी दार्शनिक बनकर, त्रिमके लिए 'मैं
 मैं है', इसलिए मनुष्य अपने को पहले दूसरे मनुष्यों में देखकर पहचानता
 है। पीटर जब पहले अपने ही प्रकार के प्राणी के रूप में पॉल में अपनी
 तुलना कर लेता है, तभी वह अपने को मनुष्य के रूप में पहचान
 पाता है" (5,1,59) ।

फिल्ले भली-भांति समझते हैं कि स्थापना और प्रतिस्थापना के
 मद्देपण की समस्या को दोनों विरोधी पहलुओं की विशिष्टताओं की
 जोड़नेवाली मध्यवर्ती कड़ियों की तलाश करके हल नहीं किया जा
 सकता। उनके विचार में, यह अनिर्विरोध को हल नहीं करना, केवल
 इसे भिन्न स्तर पर स्थानांतरित कर देना है। यदि दिन और रात के
 बीच भट्ठपुटे तैसी मध्यवर्ती कड़ी की भांति दो विरोधों के बीच कोई

१. विद्यार्थियों की एकत्रित दुर्गति का कारण क्या है? कि वे अधिक शिक्षण अर्थ में अवगत हैं। शिक्षण के अनुसार धर्म का प्रकाश और अध्यात्म सामान्य एक-दूसरे के विरोध नहीं। यह कहने का मतलब है कि शिक्षण नहीं है। निरुद्ध व बीच में एक ही बात है।

कदा अहम् और निरहम् के विषय लक्ष-दृष्टां
नहीं करने बल्विन बन गये हैं ? निम्ने दोरे देने हैं कि
1. किसी भी व्यक्ति के विषय में हम नहीं बिना उस व्यक्ति
इन विचारों को हम या तुम नहीं के विचारों की नहीं
निर्णय की चीज करने की है जो कुछ वास्तव में विचारों है ।
2. विचारों के अनुसार अहम् (व्यक्तियों की परम
या निरहम् (निर्णय की परम पूर्णता) की लक्षणा
संश्लेषण की वस्तु में बनती है विचारों बन पर अहम्
1 निर्धारण करता है और अहम् निरहम् द्वारा निर्धारण
रनु द्वारा अर्थ यह भी है कि निरहम् भी संबंध अहम्
1 कार्य द्वारा निर्धारित होता है । अहम् सीमा मूल विचार
1 करने हुए निम्ने करते हैं । अहम् विभाग अहम्
2 निरहम् के सुधारों में रहता है यानी दोनों विचारों
3 हम में अहम् लक्ष-दृष्टां को सीमित करने हैं ।

चर परने दो मूल सिद्धांतों के सम्मेलन के रूप में नीगरा
 १ उनके एकामोहन को समान कर देता है तथा आत्मगत
 २ की निर्विवाद पर्याप्तता को गृह्य करता है। उनके मन्त्रों
 ३ महामन्त्र के रूप में की जाती है अर्थात् आत्मगत प्रत्यक्षवाद
 ४ में जो विषय पर विषयी की निर्भरता को केवल वही लभ
 ५ होता है, जहां तक विषय को विषयी पर निर्भर माना जाना
 ६ न तो सम्पुर्ण द्वारा आत्मगत को, न ही आत्मगत द्वारा
 ७ के लष्ट किया जाना चाहिए, दोनों को साथ-साथ अस्तिव
 ८ ना चाहिए। इमनिष् उनका एकीकरण सम्मेलनात्मक युग में
 ९ वा चाहिए और वह भी किसी ऐसी तीसरी चीज के द्वारा

जिसमें वे निर्धार्यता के जरिये ममान हैं। वे दोनों इस रूप में विद्वान और विषय नहीं हैं, बल्कि स्थापना और प्रतिस्थापना के जरिये ममाने हुए तथा पारस्परिक रूप में निर्धार्य आत्मगत और वस्तुगत और चूँकि वे ऐसे हैं, इसीलिए उन्हें सन्नेपण में काम करने वाले "अहम्" की क्षमता (कल्पना-शक्ति) द्वारा एकीकृत और निर्धारित किया जा सकता है" (52, 1, 400) ।

फिल्मे के मूल मिथानों की जाच उनके द्वंद्ववाद की मुख्य विमिश्र-
ताओं को प्रकट करती है। फिल्मे के अनुसार, अन्तर्विरोध, विरोधों
का सघर्ष तथा उनका पारम्परिक परिसीमन अपनी मूल शक्तों के रूप
में "अहम्" की सक्रियता की पूर्वकल्पना करते हैं। अब फिल्मे विपक्ष
के अन्तर्निहित द्वंद्ववाद की कभी चर्चा नहीं करने हैं, हालांकि वह स्वयं
उनमें विरोधों की एकता के आधार को खोजने की मांग करने हैं।
विषयो-विषय के रूप में अर्थात् पारम्परिक निर्भरता के रूप में हिमो
भी यथार्थता की व्याख्या करते हुए, जिसमें प्रधानता विषयो की होती
है, फिल्मे विषयो के अस्तित्व में अलग स्वयं विषयो में अन्तर्विरोधों
को देखने में दूर थे। इसके अलावा, विषयो का वर्णन नकारात्मक
रूप में यानी "निरहम्" के रूप में किया जाता है, जिसे फिर "अहम्"
की सक्रियता द्वारा मान लिया जाता है। इस तरह, नैतिक विरोधों
की धारणा को फुट करने हुए फिल्मे इसे विपक्षी पर बाध्य जगत् की
निर्भरता की स्वीकृति का पूर्वाधार मानने हैं "बाध्य जगत् हमारे
कर्तव्य को पूरा करने के लिए सामर्थ्य है। वस्तुतः यही वस्तुओं का
सम्बन्ध मात्र, सभी दुर्घटनाओं पर बाधा का मात्र है (49, 5, 195)।
अन्तर्गत प्रत्यक्षवाद विरोधों की एकता और सघर्ष के घटित के घटित
स्वयं दुर्घटनाओं को प्रतिबोधित विज्ञान करना है। तो भी, विपक्षी
विपक्ष द्वंद्ववाद की फिल्मे की धारणा मानव कार्य के द्वंद्वमय स्वयं
का स्वरूपमय इस में प्रतिबोधित करती है।

आत्मनः और चक्षुष्यता की महत्ता सामाजिक मर्यादा की विधि-
व्यवस्था का प्रश्न बनती है। आत्मनः, अतिरिक्तिक रूप से विधि-
मय व्यवस्था स्थापना की उद्देश्य है, अतिरिक्त माय ही मानव स्वभाव
और मर्यादा से स्वतंत्र प्राप्त है। अतिरिक्तिक व्यवस्था का प्रारम्भिक
व्यवस्था से स्वतंत्र विचार प्रणाली है। आत्मनः स्थापना का स्वतंत्र

किये बिना अस्तित्व रखती है। मानव मत्रियता के नियम इसकी अनर्वाग्य है—जीवित तथा वस्तुगत बनाये गये (गैनिहागिक परिग्यनियों, पूर्वाधारों, सस्याओं के रूप में वस्तुगत) मानव बार्थ की एकता। फ़िल्मे सामाजिक और प्राकृतिक के बीच भेद को निरूपेश मानते हैं। वह सामाजिक, मानवीय को तात्विक में बदल देते हैं, जो प्रकृति का निर्धारक और जन्मदाता है।

फ़िल्मे का आत्मगत-प्रत्ययवादी दृढ़वाद वास्तविक प्रक्रिया को प्रकट करने के माध्य-माध्य इसे रहस्यमय भी बनाता है। वह इसकी अपरिमितता को आत्मगतवादी, सकल्पवादी विश्व-दृष्टिकोण की पुष्टि के रूप में देखते हैं मानवजाति प्रकृति की स्वतःपूर्ण शक्तियों को अपने वश में करती है तथा उन्हें अपनी, मानव-शक्तियों में बदल देती है। फ़िल्मे के शब्दों में, " मैं प्रकृति का मालिक होना चाहता हूँ और इसे मेरा सेवक होना चाहिए, मैं अपनी शक्ति के अनुरूप इसपर अधिकार रखना चाहता हूँ पर इसे मेरे ऊपर कोई अधिकार नहीं रखना चाहिए " (52.3.28-29) ।

फ़िल्मे ने अपनी विधि को दृढ़ात्मक नहीं, प्रतिस्थापनात्मक कहा और इसके जरिये त्रिकात्मक संबंध—स्थापना, प्रतिस्थापना, मर्शलेपण—की अपनी खोज पर जोर दिया। लेकिन फ़िल्मे के अनुसार, प्रतिस्थापना स्थापना के विकास का परिणाम नहीं है। प्रतिस्थापना का अस्तित्व स्थापना के अस्तित्व की पूर्वापेक्षा करता है, वैसे ही जैसे कि ध्रुवक का एक ध्रुव दूसरे ध्रुव की पूर्वापेक्षा करता है। बेशक, विलोमी की सहमवधी एकता महत्वपूर्ण दृढ़ात्मक संबंध है, लेकिन फ़िल्मे के लिए यह एकमात्र सभ्य संबंध है। इसलिए वह विलोमी (स्थापना और प्रतिस्थापना) के संबंध की व्याख्या विकास की दृष्टि से नहीं करते। यहां तक कि वह मर्शलेपण का वर्णन भी विकास की एक नयी अवस्था के रूप में नहीं, बल्कि इगित विलोमी के मिलन-विदु के रूप में, मार्किता के एक रूप से मिलती-जुलती किसी ऐसी चीज़ के रूप में करते हैं, जो उन्हें एकीकृत करती है। दृढ़वाद के एक विशेष रूप के तौर पर फ़िल्मे की प्रतिस्थापनात्मक विधि का वर्णन करते हुए ब० फ० आस्मूम ठीक ही उल्लेख करते हैं कि " फ़िल्मे की दृढ़ात्मक विधि दो पारम्परिक रूप में निर्धारित तरीकों—प्रतिस्थापनात्मक और मर्शलेप-

णात्मक — के बीच हेर-फेर से बननी है। प्रतिस्थापनात्मक तरीका उन गुण की तराफ करता है, जिसमें नुनता की जानेवाली वस्तुएँ एक-दूसरे का विरोध करनी हैं। मरनेवालात्मक तरीका दोनों में उस गुण की मोड़ करता है, जिसमें वे एक-दूसरे के समान होने हैं। मरनेवाले के बिना प्रतिस्थापना असंभव है और प्रतिस्थापना के बिना मरनेवाला (13,96)। फिर भी, हिस्से के आत्मगत-प्रत्ययवादी दृष्टिकोण में विद्वान अनिवार्य दोनों को उगिन करने हुए हमें उनकी मजबूती दृष्टात्मक अर्थों के साथ कम मूल्यवान नहीं करना चाहिए।

उपर्युक्त वर्णन के एक पूरक के रूप में यह स्पष्ट करना आवश्यक है कि तीसरा मूल सिद्धांत प्राथमिक आत्मगत-प्रत्ययवादी पूर्वोक्त का खंडन करता है तथा पारम्परिक निर्धारण के बजाय यह स्पष्ट करता है कि “अहम्” “निरहम्” का केवल अंशतः निर्धारण ही करना है। यह मही है कि आत्मगत प्रत्ययवाद की भाषा में इसका मात्र यह अर्थ है कि “अहम्” अपने स्व-अस्तित्व के मध्य की वस्तुता “निरहम्” के द्वारा अलग निर्धारित चीज के रूप में करता है। लेकिन मूल चीज ज्यों की त्यों बनी रहती है, स्पष्टतः कार्य, प्रक्रिया, मत्ता, जो “अहम्” में स्वतंत्र है, न केवल “निरहम्” में, बल्कि स्वयं “अहम्” में भी अस्तित्व रखती है। ज्ञानादि हिस्से के विचार में, “निरहम्” की संपूर्ण यथार्थता मात्र “अहम्” में स्थानांतरित यथार्थता “अहम्” के “अपने ही प्रकार का अन्यमतामस” (Entäussern) है जो हमें मत्ता को स्वीकार करने के लिए विवश है, जो परम विद्वान में उत्पन्न होने के वास्तविक उगमे स्वतंत्र है “वस्तुओं में कोई ऐसी चीज होनी चाहिए, जो हमारी धारणा में स्वतंत्र है, जो उनके हमारी महारणा के बिना एक-दूसरे में घात होने में समर्थ बनानी है” (52,1,370)। लेकिन बड़ी उपरोक्त कथन को “वस्तु-निर्माण” की स्वीकृति न समर्थ किया जाये, इसलिए हिस्से आगे करते हैं “लेकिन इस चीज का कारण है हम उन्हें (वस्तुओं को—ले०) आस में जोड़ते हैं, हमसे, उदाहरणार्थ, हमारी अनुभूति में निहित होना चाहिए” (52,1,370)। हिस्से के आत्मगत-प्रत्ययवादी निष्कर्षों को अलग करने हुए हमें उनकी तरफा के विद्वान परतु — आत्मगत के वस्तुगत में दृष्टात्मक व्यापकता — पर जोर देना चाहिए। आत्मगत मानवीय गरिबता के परिणाम यह

वस्तुगत प्रक्रिया बन जाती है, जो मनुष्य से स्वतंत्र है और उनके बाह्य की परिस्थितियों की निर्मित और भ्रष्ट निर्धारित करती है।

स्वभावन रिस्के आत्मगत के वस्तुगत में रूपान्तरण वाली मानव कार्य के वस्तुगतीकरण की आत्मगतवादी व्याख्या ऐसा करते हैं। लेकिन यह भी सार है कि रिस्के द्वारा उल्लेखित यह दृष्टात्मक प्रक्रिया सामाजिक विकास की उस समझ का पक्षप्रदर्शन करती है। जिसमें भौतिक उत्पादन - मानवीय सक्रियता का वस्तुगतीकृत परिणाम - एक और, जीवन मानवीय सक्रियता है और दूसरी और मनुष्यों से स्वतंत्र तथा एक आधार के रूप में उनके सामाजिक मण्डलों को निर्धारित करनेवासी सक्रियता है।

रिस्के में आगे बढ़ते हुए हेगेन 'आत्मा की रिनोमेनोलाजी' में आत्मगत के वस्तुगत में रूपान्तरण की वास्तविक अवस्थिति को समझने के अत्यंत समीप आ गये थे। यह धर्म के सार की उनकी उल्लेखनीय परिभाषा में स्पष्ट था जिसका मार्क्स ने उच्च मूल्यांकन दिया। मार्क्स के शब्दों में हेगेन मनुष्य के सार के रूप में धर्म को समझते हैं, मनुष्य का ऐसा सार, जो बसोटी पर सदा उत्तरता है" (1,3,333) ।

अतः स्वयं लोग अपनी चेतना तथा मकल में स्वतंत्र वस्तुगत परिस्थितियों का सचमुच निर्माण करते हैं, जो प्राकृतिक पर्यावरण में भिन्न मानव अस्तित्व को निर्धारित करती है। चेसाक रिस्के विषयी में स्वतंत्र प्रकृति का उल्लेख तक नहीं करते, लेकिन वह प्रकृति को रूपान्तरित करने और इसे मानव मकल के अधीन बनाने के विचार की हमेशा चर्चा करते हैं। इसी दृष्टि में वह "मनुष्य अपने इतिहास के निर्माता है" और "इतिहास मनुष्यों की चेतना या मकल में स्वतंत्र वस्तुगत नियमों द्वारा निर्धारित होता है" जैसी पारम्परिक रूप से प्रतीयमानत अपवर्जक स्थापनाओं के बीच विरोध को हल करते हैं। उत्पादक शक्तियाँ मानवीय सक्रियता की उपज होती हैं, लेकिन चूंकि प्रत्येक नयी पीढ़ी पूर्ववर्ती पीढ़ियों द्वारा निर्मित उत्पादक शक्तियों को विरासत में पाती है, इसलिए यह उत्पादक शक्तियों अर्थात् सामाजिक-ऐतिहासिक विकास की प्रेरक शक्तियों के अपने चयन में स्वतंत्र नहीं होती है।

अपनी गह्रज अनुध्यानात्मक प्रकृति के कारण पूर्व-मार्क्सवादी भौतिकवाद ने आत्मगत के वस्तुगत में रूपान्तरण की उभेता की और इस तरह विषयी की धारणा को क्षीण बनाया, जिसका वर्णन एवारी रूप में, मुख्यतः बाह्य जगत् की वस्तुओं द्वारा प्रभावित एक वित्त के रूप में किया गया। मानव इतिहास का वास्तविक आधार इस रूप में प्रकृति नहीं, बल्कि अपने संपूर्ण इतिहास में मानवजाति द्वारा भौतिक उत्पादन के जरिये निर्मित "द्वितीय प्रकृति" है। प्रसंगवत्, इस धारणा को मनुष्य द्वारा रूपान्तरित प्राकृतिक पर्यावरण पर ही नहीं, बल्कि स्वयं उसकी प्रकृति पर भी लागू करना चाहिए।

मार्क्स और एंगेल्स ने इस मौलिक तथ्य को न समझने के लिए फायरबाख की आलोचना की तथा इसे सामाजिक मयों के उनके प्रकृतिवादी और, अंतिम विस्लेषण में, प्रत्यक्षवादी विचारों में जोड़ा। फिस्ने के द्वंद्ववाद ने उन्हें उस चीज की व्याख्या करने में समर्थ बनाया, भले ही यह चरित्रात्मक, प्रत्यक्षवादी रूप में निरपेक्ष रूप में को न हो, जिसे फायरबाख अपनी अधिभूतवादी सीमाओं की वजह से नहीं देख पाये। यह केवल फिस्ने के दर्शन के ऐतिहासिक महत्व को ही नहीं, बल्कि उनके आत्मगत प्रत्यक्षवाद की ज्ञानसीमासीय जड़ों को भी प्रकट करता है।

विषय और विषयी का वास्तविक द्वंद्ववाद अपने मौलिक, स्वाभाविक पूर्वाधार की हैसियत में मानवीय सज्जना की पूर्ववर्ती और उगने स्वतंत्र उग यथार्थता के रूप में वस्तुगत के अस्तित्व की पुष्टि करता है, जो लोगों द्वारा रूपान्तरित की जाती है। फलस्वरूप, न केवल आत्मगत वस्तुगत का परिणाम है, बल्कि वस्तुगत भी (अपने निश्चित रूप में) विषयी द्वारा निर्मित और पुनर्न्यायित किया जाता है। एक निश्चित हद तक, फिस्ने ने सामाजिक के इस विद्रिष्ट स्वरूप की कल्पना प्राकृतिक प्रक्रिया में भिन्न चीज के रूप में की, लेकिन इसके साथ ही उसे तोड़ा-भंगोड़ा भी, क्योंकि उन्होंने "विषयी-विषय" गण्य का विवेचन मलामीमामा के एक विज्ञान के रूप में किया।

सुप्त विज्ञानों के बारे में फिस्ने की शिक्षा आकाशगत तर्कशास्त्र के नियमों तथा प्रमुख दार्शनिक प्रवर्गों की प्रणालियों के निगमन का व्यावहारिक है। बाद ने इन नियमों और प्रवर्गों को मात्र विज्ञान में

अस्तित्व रखनेवाले नियमों और प्रवर्गों के रूप में स्वीकार किया, लेकिन फिल्टे इनकी व्याख्या आत्मगत और वस्तुगत के द्वैतवाद द्वारा निर्धारित रूप में करते हैं। जहाँ काट ने अपना कार्यभार प्रवर्गों की तालिका तैयार करने, उन्हें निर्णयों के प्रमुख प्रकारों के अनुसार समूहबद्ध करने तथा प्रत्येक समूह के प्रवर्गों के अंतःसंबंधों को प्रकट करने तक सीमित किया, वहाँ फिल्टे अगला कदम उठाते हैं। वह प्रवर्गों को सोपानक्रमिक शृंखला बनानेवालों के रूप में देखते हैं, जिसमें समन्वय और अधीनता दोनों ही स्थान रखते हैं।

दर्शन के पहले मूल सिद्धांत को पुष्ट करते हुए फिल्टे इसकी तुलना तादात्म्य के आकारगत तार्किक नियम से करते हैं। क क है (या क=क) स्पष्टतः तार्किक रूप से सही प्रस्थापना है, लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि क वास्तव में अस्तित्व रखता है। क के अस्तित्व की क्या शर्त है? आत्मगत प्रत्ययवाद के अनुसार, क की यथार्थता "अहम्" में सत्य मानी गयी है।

फिल्टे के अनुसार, "प्रस्थापना क=क मूलतः केवल 'अहम्' के लिए अर्थपूर्ण है, यह दार्शनिक प्रस्थापना 'अहम्' 'अहम्' है से निर्गमित की जाती है, अतः कोई भी अतर्वस्तु, जिस पर यह लागू है, 'अहम्' में निहित होनी चाहिए। इस प्रकार, कोई भी क 'अहम्' में सत्य माने गये अस्तित्व के अलावा और कुछ नहीं हो सकता और इसलिए हमारी प्रस्थापना निम्नलिखित होगी जिस चीज का अस्तित्व 'अहम्' में सत्य माना गया है, वही सत्य माना गया है, अगर क के अस्तित्व को 'अहम्' में सत्य माना जाता है, तो यह अस्तित्वमान है (क्योंकि यही वस्तुतः वह चीज है, जो संभव, वास्तविक या आवश्यक के रूप में सत्य माना गया है), और इस तरह यह निर्विवाद रूप में सत्य है, अगर 'अहम्' को 'अहम्' होना चाहिए" (51,49)। निम्नदेह, कोई भी नियम ऐसे विषयों और शर्तों की पूर्वनिर्धारण करता है, जो इसके अधीन होते हैं। इन मामलों में फिल्टे तादात्म्य के आकारगत तार्किक सिद्धांत को अधिभूतवादी रूप में परम बनाने का विरोध करते हैं और इसकी प्रतिबंधिता को मिट्ट कर रहे हैं। तादात्म्य के नियम के आधार के बारे में आत्मगत-प्रत्ययवादी विचार के सभी दोषों के बावजूद, आकारगत तार्किक नियमों और उनके वास्तविक महत्व (और सीमाओं)

की आलोचनात्मक व्याख्या (और प्रमाणीकरण) की आवश्यकता है
 बारे में प्रश्न उठाना एक दार्शनिक उत्पत्ति है।

हमारे और तीमरे मूल सिद्धान्तों को पुष्ट करने हुए निम्ने वर्णित
 के नियम और अपवर्जित तीमरे के नियम की आवश्यकता है। प्रमाण
 तर्कशास्त्र में इन नियमों की व्याख्या स्वयंमिदियों के रूप में की। निम्ने
 इन दृष्टिकोण को जडमूत्रवादी कहते हुए इस पर सख्त प्रहार करते हैं।
 उनके अनुसार, बौद्धिक अवप्रज्ञा इन नियमों की अस्वीकार्यता के
 सिद्ध नहीं करनी। केवल दर्शन के हमारे और तीमरे मूल सिद्धान्तों को
 सही बनाने हैं और वह भी निश्चित सीमाओं के भीतर ही।

मूल सिद्धान्तों का और आगे विवेचन मैथानिक विचार के रूप
 प्रयोगों को प्रकट करता है, जो इस तरह न केवल निर्दिष्ट, परिमित
 और वर्गीकृत किये जाते हैं बल्कि परम विषयी की धारणा के रूप
 विकास द्वारा निर्गमित भी किये जाते हैं। उदाहरणार्थ, मूलतः की
 धारणा परम विषयी की धारणा की विस्तारित परिभाषा है, का
 एक स्वरूप अपने अस्तित्व को मान्य मानता है। लेकिन मूलतः की
 अस्वीकार्यता धारणा इन प्रकृति में गृह्य करनी है तथा इस
 कारण इसे अपनी विस्तारित धारणा में स्वीकार कर देनी है।

'अन्तः' और 'निष्ठम्' के बीच दृष्टान्तक मध्य का विचार
 विचारधारा और परिभाषात्मक निश्चितता की आवश्यकता के
 अभाव में अभाव करण है। कोई भी परिभाषात्मक एक निश्चित विचार
 का ही परिभाषा और विचार है। अतः सीमा की धारणा में धारणा
 और विचार की आवश्यकता शामिल है। "अन्तः" और "निष्ठम्"
 आवश्यकता का यह भी एक दूसरे को परिभाषित करण है और यह धारणा
 विचार का परिभाषा है। यह अवधारणात्मक और धारणा की धारणा के
 अभाव में अभाव के अभाव में सीमात्मक धारणा प्रदान करता है। धारणा
 के अभाव के अभाव की पूर्ण अवधारणा और विचारधारा के बीच ही
 इस का कारण है। यह धारणा विचारधारा अवधारणा के अभाव
 के अभाव में अभाव के अभाव में अवधारणा की धारणा है। धारणा का यह भी
 है। यह धारणा विचारधारा अवधारणा की धारणा है और इसमें
 अवधारणा के अभाव में अभाव के अभाव में धारणा का कारण है।

बाट के विरहीत हिम्मे यह नहीं मानते कि कारण की आवश्यक रूप से परिणाम के पतले आना चाहिए। उन्होंने कारणता की धारणा की बाट के निगमन से पतले निर्गमित किया। हमारे प्रयोगों की भाँति यह धारणा भी उस बहुविध अवर्तन से रूढ़ित है जिसे १८वीं सदी के अन्त का प्राकृतिक विज्ञान उगे पतले ही प्रदान कर रहा था। लेकिन हिम्मे ने 'अदृश्य' की व्याख्या परम के रूप में करने हुए हमें प्रकृति से पृथक् कर दिया और वह प्राकृतिक विज्ञान के आविर्भाव का उचित दम से उपयोग नहीं कर सके। हालाँकि उन्होंने अपने समस्त प्राकृतिक विज्ञान सहित सभी विज्ञानों के लिए आवश्यक सामान्य तथा विशिष्ट दोनों ही मूल सिद्धान्तों को प्रस्तुत करने का उद्देश्य रखा।

हिम्मे अपने को उपर्युक्त प्रयोगों तथा आकाशगत सर्वसाध्य के नियमों को निर्गमित करने तक ही सीमित नहीं करते। चूँकि बाट के "बन्धु-विक्षेपण" के माध्यम हिम्मे गज्ञान के प्रधान बिन्दु के रूप में दृष्टि-अनुभूति के सिद्धान्त से इन्कार करने के लिए विवश है। इसलिए उनके समस्त दृष्टि-अनुभूति के अस्तित्व को निर्गमित करने का बाल्यनाशिक कार्य प्रस्तुत होता है। लेकिन इस मूल में दृष्टि-अनुभूति का अनिवार्य अना मजानात्मक महत्व था देनी है। हमसे हिम्मे का यह दावा स्पष्ट हो जाना है कि 'वैज्ञानिक सिद्धान्त अनुभूति की पूरी-पूरी उपेक्षा करते हुए प्रागनुभविक रूप में उस चीज़ का निगमन करता है जिसे हमारे अनुसार, बन्धु अनुभूति से घटित होता चाहिए अर्थात् अनुभवविधित होता चाहिए' (52,3,34)। यहाँ हिम्मे बाट की तुलना में एक कदम पीछे जान है और यह बाट की दक्षिण पक्ष में आलोचना करने का अनिवार्य परिणाम है। बाट दुदनापूर्वक जोर देने है कि "अनुभूति आवश्यक रूप में वह है जिसका पूर्वानुमान किमो भी रूप में नहीं किया जा सकता" (73,3,161)। हिम्मे इस संवेदनवादी प्रस्थापना को अस्वीकार करते हैं। हिम्मे ऐदिकता की व्याख्या निष्प्रियता के रूप में करते हैं, जो अनुभावों के सिद्धान्त की परिधि में आती है और फलतः वह व्यवहार, जिसकी वह चर्चा करते हैं, इदियमन कार्य का यानी उस चीज़ का विरोधी है, जो यह वास्तव में है।

दृष्टात्मक मौलिकवाद के आधुनिक आलोचक अपने पूर्ववर्तियों

के लक्षों को दुहराने हुए दावा करने हैं कि इस्लाम मूलक धर्मशास्त्र में मेव नदी खाना। भौतिकवाद के इतिहास की उद्देश्य करने हुए, अगर उसे तोड़ने-भंगोड़ने हुए, जिसके दावे में प्राचीन भौतिकवादी के इस्लामक विचारों को पहचाने ही विकसित करना मुश्किल है। आलोचक सिद्धे और हेमेल जैसे प्राच्यवादीयों का हवाला देने हैं। लेकिन बन्धुन सिद्धे का इस्लामक प्राच्यवाद ही (और इसे बन्धुन हेमेल का प्राच्यवाद भी) अपनी सभी उल्लेखों के बावजूद सिद्ध करता है कि प्राच्यवादी परिष्करणता उन मूल इस्लामक विचारों के मोड़की-भंगोड़की तथा गड़बड़ करती है। जिसमें वह निश्चित लेखकों के परिष्करणों की वजह से जुड़ी हुई है। मुझे "अन्ध" की संज्ञा का प्रस्ताव दानी सिद्धे के दर्शन का प्रस्ताव हिंदु धर्म के धर्मशास्त्र में ही है। अतिशय, यह इस्लाम के साथ ही सिद्ध करता है। लेकिन के लक्षों में अन्ध से दर्शन की सुझाव को ही का लक्ष्य है। बन्धुन सिद्धे को ही लक्ष्य है। (10, 29, 100)

की लक्षणा को निम्नलिखित प्रमाणों में अवलम्बित करने से स्पष्ट हो सकती है। यह प्रमाण है कि यह मध्यम (और बेलायत यह आगे का मध्यमपूर्ण रूप है) तो भी यह दावा करने है। यह सिद्धांत अपने मूल परम्परा में मूल मानव ज्ञान को पूर्ण बनाता है। इसलिए हमें किसी भी मध्यम विज्ञान का विषय समझना है। प्रमाण अवलम्बित करने में मूल विज्ञान आता है। प्रमाण का समाधान हमें यह है कि यह करने देता है। (52,3,87)।
 हमें भी पूर्णता में ऐसे अधिभूतवादी बहुरूप कम नहीं है। वे इति-
 हास्य अतीति विषयों की धारणा में उत्पन्न होते हैं।

यह भी स्पष्ट है कि परम ज्ञान (और परम धार्मिक तथा परम धर्म) की धारणा अनिवार्य करने के लिए और मूल अवलम्बित और परमिनि के बीच अधिभूतवादी भेद की ओर में जानी है। लेकिन हम मध्य में करते हैं। यह मूल विज्ञान का दृष्टिकोण (मूल और मूल नैतिक दर्शन में) उद्देश्य का आवलम्बित करने का दृष्टिकोण है। (10,38,236) मूल और करने के बीच यह अधिभूतवादी भेद, जो परम दृष्टि में हमें के मध्यवाद में घेन नहीं जाना। विज्ञान के सिद्धांत की मूल प्रमाणता में प्रकट होता है।

हम मध्य में हमें करते हैं। मैं अपने को परिभाषित जाना है और हमें साथ ही अहम् स्वयं के बहुरूप है। यह अवलम्बित यानी स्वयं के साथ अनन्त है। यह एक अनविवर्धित है। हमें मध्य है, विज्ञान हम करने की कोशिश करने है। परन्तु उनके हम प्रमाण के बावजूद यह मूल दोष, द्वैतवाद को अस्ति में छोड़ देने है। अन्तिम चीज, हमें विज्ञान के साथ करने है। वेदान्त कोई करने है और यह अविवर्धित को हम नहीं जानता, क्योंकि जिस समय में अहम् को स्पष्ट स्वयं के साथ होना चाहिए या स्वयं होना चाहिए, उगी समय में यह, विज्ञान के अनुसार, दूसरे के साथ भी पाया जाता है। (64,15,629)।

अतः विज्ञान की परम की मध्य का अर्थ करने के परम बनाना भी है, जिसकी व्याख्या ऐतिहासिक रूप में सीमित मानवजाति के लिए मूल अवलम्बित चीज के रूप में की जाती है। विज्ञान ने लिखा
 "आदर्श चान्दिक जगत् में अवलम्बित है, हम वेदान्त दावा करते हैं कि इन आदर्शों के आधार पर उन लोगों द्वारा मध्यता का मूल्यकन और मध्यम विज्ञान जाना चाहिए, जो ऐसा करने के लिए अपने को

ममर्थ महगूग कम्ते है" (52, I, 220)। यह प्रस्थापना जर्मन बुर्जुआ वर्ग की शक्तिहीनता को प्रकट करती है, जो केवल उम चीज का मना देखा रहा था, जिसे दूसरे यूरोपीय राष्ट्र कर रहे थे।

फिल्मे का प्रवर्गों का निगमन केवल अपनी अनर्बन्धु के मध्य में चितन के इन रूपों की जांच करने, उनकी उत्पत्ति, प्रणाली के दावे में उनके पारम्परिक सबधों का अध्ययन करने की आवश्यकता के बारे में प्रश्न उठाने में ही द्विआत्मक है। पर स्वयं प्रवर्गों की जांच यदि के बाहर की जाती है तथा उनके पारम्परिक परिवर्तन फिल्मे की दृष्टि से ओझल हो जाते हैं। वह परम विषयी की धारणा में सभी प्रवर्गों को निगमित करने को अपना मुख्य कार्यभार मानते हैं और इस तरह सिद्ध करने की कोशिश करते हैं कि इस धारणा की स्वीकृति ज्ञान की प्रणाली के निर्माण के लिए सर्वथा आवश्यक है।

यह प्रत्ययवादी प्रस्थापना कृत्रिम तार्किक पदयोजना को आवश्यक बना देती है तथा प्रवर्गों की वास्तविक अधीनता, ऐतिहासिक प्रक्रिया के तार्किक प्रतिबिम्बन और अमूर्त से मूर्त की ओर आरोहण के अध्ययन से विचलित करती है। फिल्मे के प्रवर्गों तथा सामान्यतः बाह्य जगत् की परिघटनाओं के निगमन का वर्णन करते हुए हेगेल ने ठीक ही लिखा: "यह साधारण उद्देश्यवादी जांच के द्वारा एक-दूसरे में घुड़न बाह्य सक्रमण है। इसके लिए निम्नलिखित विधि काम में लायी जाती है: आदमी को अनिवार्यतः धाना चाहिए, अतः किसी खाद पदार्थ का अनिवार्यतः अस्तित्व होना चाहिए। इसी तरीके से वनस्पतियों और जीवों को निगमित किया जाता है, वनस्पतियों को बिना बीज से उगना चाहिए, अतः पृथ्वी को निगमित किया जाता है। यहां स्वयं विषय की जांच बिन्तुल अपर्याप्त है, उम चीज की जांच, जो निश्चय है" (64, I, 5, 638)।

फिल्मे के आत्मगत प्रत्ययवाद ने अनर्बिरोधों तथा विरोधों की प्रकृति और पारम्परिक परिवर्तन की उनकी द्विआत्मक समझ को भी अभावित किया है। फिल्मे इस बात पर जोर देने हैं कि अनर्बिरोध अभावित आवश्यक है, कि उन्हे आकारगत तर्कशास्त्र द्वारा वर्णित सामक अनर्बिरोधों में गहृमहृ नगी करना चाहिए। द्विआत्मक अनर्बिरोध वर्णन की प्रेरण शक्ति है। मैरिन फिल्मे की प्रणाली में अनर्बिरोध

सबध के बारे में फ़िल्मों के विचारों को निरोध के निरोध के निरोध
 सबधित मिद्धात में विकसित करते हैं। फ़िल्मों ने अपने प्रयोगों के निरोध
 को काट के इन्द्रियातीत तर्क के विकास के रूप में देखा। हेगेन ने निरोध
 के प्रयोगों के निरोधन को मूलतः नये दृश्यों में विकसित किया, निरोध
 इन्द्रात्मक तर्कशास्त्र के निर्माण का मार्गदर्शन किया, भले ही यह भ्रान्त
 प्रत्ययवादी आधार पर क्यों न हो। इन्द्रात्मक तर्कशास्त्र में हेगेन :
 केवल प्रयोगों को निरोधित करते हैं, बल्कि उनके विकास और पर
 स्परिक मक्रमण को, सरल में जटिल में, निम्नतर में उच्चतर में
 मजान के मक्रमण को भी दिखाने हैं। लेकिन हेगेन का इन्द्राद अ
 अधिक में अधिक केवल उन कार्यभारों को ही पेश कर रहा, जिसे
 उनमें पहने ही हन कर चुकने की घोषणा की।

इन्द्राद का मिद्धात, इन्द्रात्मक विधि, इन्द्रात्मक तर्कशास्त्र को मूल
 में प्रत्ययवादी दर्शन के आधार पर तैयार किया गया। विकास के
 सर्वाधिक व्यापक और एकांगीकरण में रहित मिद्धात के रूप में इन्द्राद
 एकांगी अपने बुद्धिमत्त वैज्ञानिक रूप में नहीं प्रकट हुआ। मार्क्सवाद
 के मध्यमों द्वारा निर्मित वैज्ञानिक, भौतिकवादी इन्द्राद का दर्शन
 पूर्व-मार्क्सवादी दर्शन के विकास की सभी अवस्थाओं में गुडगा है।

बुद्धि की शक्ति के बारे में हेगेल का दर्शन

मार्क्सवादी मित्रात सर्वशक्तिमान है,
क्योंकि यह सही है।

प्ला० इ० लेनिन

आधुनिक प्रत्ययवादी दर्शन, अक्सर प्रत्ययवाद को अंतिम रूप
: समाप्त करने के अपने कार्यभार की घोषणा करते हुए, वास्तव
में केवल इसके ऐतिहासिक तौर से प्रगतिशील रूपों का निषेध ही
करता है। आधुनिक अतर्कबुद्धिवादी दार्शनिक तर्कबुद्धिवादी प्रत्ययवा
दों को जो हमारे स्पष्टतः अमंगल जगत् में मानवजाति को बुद्धि
प्रामाण्य का प्रलोभन देता है, विनाशक मानता है।*

प्रमुख अस्तित्ववादी दार्शनिक मार्तिन हाइडेगर के अनुसार, क
चित्त की सबसे गहरी दुर्गति है। अगर हम अतर्कबुद्धिवादी प्रत्यय
के तर्क का अनुसरण करें, तो बुद्धि आद्य, पूर्वअतर्कशी और
प्रामाणिक चित्त में पृथक् किसी चीज के रूप में, अन्यसंक्रामित
रूप में प्रकट होगी। आधुनिक दार्शनिक अतर्कबुद्धिवाद का वि
दिमाना है कि तर्कबुद्धिवादी दर्शन के माध्यम से वाद-विवाद
ऐतिहासिक रूप में कालातीत बन चुका है। दृष्टांत-मौलिक
चिन्तन-दृष्टिकोण के खिलाफ लक्षित है। यही वजह है कि तर्क
परम्परा और इसके महानतम प्रतिनिधि हेगेल के प्रति म

* मार्क्सवादी दर्शन की आलोचना में ब० ए० विन्स्टोन
है कि अस्तित्ववाद 'प्रत्ययवाद की अस्वीकृति नहीं, बल्कि
अस्तित्ववादी रूप है, जिसके लिए आ

दृष्टिकोण के बारे में प्रश्न वैज्ञानिक तथा दार्शनिक विचारों
 दिव्यमानों रखता है। वह इसविषय और भी अधिक स्पष्ट है कि
 समय में बुद्धि की प्रतीयमानता परिकल्पनात्मक अन्वेषण के लिए
 "विकल्प निरास्यवाद" की विचारधारा में इतिवृत्तबुद्धि और के
 रूप प्राप्त कर लिया है और वह प्रकृति के अन्तर्गत अन्तर्गत के रूप
 बुद्धि के मानों अन्तर्गत और अन्तर्गत अन्तर्गत के रूप में है
 और टेक्नोवैज्ञानिक ज्ञान की निम्न करने हुए, अन्तर्गत के रूप
 प्रकृति की मूल्य दिमाग करने है।

बुद्धि की धारणा दर्शन की एक मूल धारणा है। इसके एक
 दर्शन की बुद्धि के दृष्टिकोण में समान की रूप करने दर्शन
 बुद्धिमत्ता अन्तर्गत के रूप में समानता तथा, जो वैज्ञानिक और
 तथा सामान्य ज्ञान के विपरीत ज्ञान अन्तर्गत और ज्ञान अन्तर्गत
 ज्ञान के रूप बुद्धि द्वारा प्रतिपत्ति अन्तर्गत में मूल बुद्धि और
 के रूप है।

अतः हेगेल म्पिनोजा के सर्वेश्वरवादी भौतिकवाद की प्रत्ययवादी व्याख्या पेश करते हैं। वस्तुगत प्रत्ययवाद की भावना में विवेचि म्पिनोजा की मूलतत्त्व की धारणा, जैसा कि मार्कम् उल्लेख करते हैं हेगेलीय प्रणाली का एक आधारभूत तत्व है।

हेगेल बुद्धि और दर्शन की इन सभी परिभाषाओं में यह निष्कर्ष निकालते हैं कि दर्शन के रूप में भौतिकवाद असम्भव है। फिर भी जैसा कि एगेल्स ने बार-बार इंगित किया, हेगेल का प्रत्ययवाद नि के बल सड़ा भौतिकवाद है (64,3,348)। इस विरोधाभासपूर्ण तत्त्व को ध्यान में रखे बिना हेगेल के दर्शन की वास्तविक अन्तर्वस्तु, उनके द्वंद्वात्मक प्रत्ययवाद की समझना असम्भव है, जो कुछ पहलुओं में अधिमूलवादी भौतिकवाद की अपेक्षा द्वंद्वात्मक-भौतिकवादी विश्व-दृष्टिकोण के अधिक निकट है। हेगेल दावा करते हैं कि ब्रह्मांड स्वकारण है, कि यह स्व-प्रणोदित है, हालांकि उनके विचार में, इस सार्विक द्वंद्वात्मक प्रक्रिया का स्रोत बुद्धि है, जो "विश्व की आत्मा है, यह उसमें रहती है, उसकी अन्तर्वर्ती मत्ता, उसकी सच्चयी आन्तरिक प्रकृति, उसकी सार्विकता है" (64,6,46) *।

कर देता है। ईश्वर उसे धर्म द्वारा प्रदान किये गये सभी सत्त्वों और गुणों को एक के बाद एक खो देता है और इनके तत्त्वात् इनके वैय स्वाधी मनुष्य को सौंप दिया जाता है। अन्त में, ईश्वर किसी भी निश्चयात्मकता में बचिन हो जाता है और सभी परम्पर निषेधकारी निश्चयात्मकताओं की आन्तरिक गम्यष्टि में पूर्णतः विनीत हो जाता है। दूसरे शब्दों में ईश्वर के नाम नाम के अन्वादा और कुछ नहीं रह जाता" 18,64-65)।

* यद्यपि हि ईसाई धर्मशास्त्री सामान्यतया ईश्वर को गरम बुद्ध के रूप में पेश करते हैं वे विश्व की व्याख्या एक अगमन भीड़ के रूप में करते हैं क्योंकि दिव्य की कल्पना (प्रोटेस्टैंट धर्मशास्त्र इनका विचार रूप में खार देता है) विश्व के गने की त्राणी है और यह इनका गरम विश्वास है। इमरिटन यह बात समझ में आने योग्य है कि क्यों ब्रह्म अन्तर्धर्म इत्येव क बुद्ध के दर्शन को ईसाई धर्मशास्त्र क विरुद्ध रखता है और अन्तर्धर्म इत्येव क रूप में लिखनी करते हैं कि ईश्वर के अन्तर्धर्म

बुद्धि का हेगेसीय परम विवेचन सत्ता और चिन्तन के द्वातात्मक तादात्म्य के गिज्ञान पर आधारित है। हेगेन परंपरागत प्रत्ययवादी मूल-चिन्तन आद्य है और सत्ता गौण-को एक नयी मूल प्रस्थापना में बदल देने है चिन्तन सत्ता है और सत्ता चिन्तन। दर्शन के मौलिक प्रश्न के इस नये प्रत्ययवादी समाधान को एक महत्वपूर्ण विचार में अर्पणपूर्ण बनाया जाता है सत्ता और चिन्तन का तादात्म्य प्रत्यक्ष स्वरूप नहीं धारण करता।

इस प्रकार, हेगेन दर्शन की मूल समस्या के प्रति परंपरागत प्रत्ययवादी दृष्टिकोण की निराधारता को एक निश्चित हद तक स्वीकार करते हैं, जिसके अनुसार, चिन्तन (और सामान्य रूप से सब कुछ आत्मिक) सत्ता में पहले आता है। पर वह भौतिकवादी समाधान को नहीं स्वीकार कर सकते। दोनों के बीच की स्थिति भी परम प्रत्ययवाद में भेग नहीं छानी। अतः हेगेन का इन यह है सत्ता चिन्तन में निहित है, चिन्तन को सत्ता में अलग नहीं किया जा सकता सत्ता अंतिम विश्लेषण में, चिन्तन है।

हेगेन सत्ता के चिन्तन में रूपान्तरण को अप्रगति परिवर्तन तथा विकास की वस्तुगत मार्बिक प्रक्रिया के रूप में पेश करते हैं। सत्ता का यह आत्मीकरण मार्बिक प्रगति की मुख्य दिशा है। विकास निज में अस्तित्वमान का निज के निमित्त अस्तित्वमान में सन्नमण है। अतः

के प्रमाण, जिनपर धर्मशास्त्री इतने आग्रहपूर्ण ढंग से अपना ध्यान संकेद्रित करते हैं, निम्न प्रकार से "व्यक्त होने चाहिए 'चूँकि प्रकृति बुरे इस में निर्मित की गयी है, इसलिए ईश्वर का अस्तित्व है', 'चूँकि समार बुद्धि-रहित है, इसलिए ईश्वर का अस्तित्व है' लेकिन क्या इसका अर्थ यह नहीं है जिस व्यक्ति के लिए समार बुद्धि-रहित है, या जो स्वयं बुद्धि-रहित है, उसी के लिए ईश्वर का अस्तित्व है? दूसरे शब्दों में, अबुद्धि ही ईश्वर का अस्तित्व है" (1,1,105) । अतः हमें हेगेन को परम बुद्धि की सर्वेश्वरवादी धारणा तथा दिव्य की धर्मशास्त्रीय धारणा के बीच अंतर पर पूरा-पूरा ध्यान देना चाहिए। यह अंतर इसलिए और आवश्यक है कि हेगेन ने अक्सर इसे जानबूझकर धुंधला बनाया।

आ हेगेल गिनोत्रा के सर्वोच्चकारी भौतिकवाद की प्रत्यक्ष व्याख्या पेश करने है। वस्तुगत प्रत्यक्षवाद की भावना में विवेक गिनोत्रा की मूलतत्त्व की धारणा, जैसा कि मार्क्स उल्लेख करने है, हेगेलीय प्रणाली का एक आधारभूत तत्व है।

हेगेल बुद्धि और दर्शन की इन सभी परिभाषाओं में यह निरर्थक निजाने है कि दर्शन के रूप में भौतिकवाद असंभव है। फिर भी, जैसा कि एंगेल्स ने बार-बार इंगित किया, हेगेल का प्रत्यक्षवाद नि के बल बड़ा भौतिकवाद है (64,3,348)। इस विरोधाभासपूर्ण तत्व को ध्यान में रखे बिना हेगेल के दर्शन की साम्यवादी अवस्था, उनके द्वंद्वात्मक प्रत्यक्षवाद को समझना असंभव है, जो कुछ पक्षों में अधिभूतवादी भौतिकवाद की अपेक्षा द्वंद्वात्मक-भौतिकवादी विश्व-दृष्टिकोण के अधिक निकट है। हेगेल दावा करते हैं कि ब्रह्मांड स्वकारण है, कि यह स्व-प्रणोदित है, हालांकि उनके विचार में, इस सार्विक द्वंद्वात्मक प्रक्रिया का स्रोत बुद्धि है, जो "विश्व की आत्मा है, यह उनमें रहती है, उसकी अनवरतता मत्ता, उसकी सच्ची आंतरिक प्रकृति, उनकी सार्विकता है" (64,6,46) *।

कर देता है। ईश्वर उसे धर्म द्वारा प्रदान किये गये सभी लक्षणों और गुणों को एक के बाद एक खो देता है और इन्हें तत्काल इनके स्र स्वामी मनुष्य को लौटा दिया जाता है। अन्त में, ईश्वर किसी भी निश्चयात्मकता में बचिन हो जाता है और सभी परस्पर नियंत्रकारी निश्चयात्मकताओं की अपरिमित समष्टि में पूर्णतः विलीन हो जाता है। दूसरे शब्दों में, ईश्वर के पास नाम के अलावा और कुछ नहीं रह जाता" (18,64-65)।

* यद्यपि कि ईसाई धर्मशास्त्री सामान्यतया ईश्वर को परम बुद्धि के रूप में पेश करते हैं, वे विश्व की व्याख्या एक अमंगल चीज के रूप में करते हैं क्योंकि दिव्य की कल्पना (प्रोटेस्टेंट धर्मशास्त्र इसका विशेष रूप में जोर देता है) विश्व के परे की जानी है और यह इसका परम विरोध है। इसलिए यह बात समझ में आने योग्य है कि क्यों महा मार्क्स हेगेल के ईसाई धर्मशास्त्र के विरोध करने हैं कि ईश्वर के अस्तित्व

बुद्धि वा हेगेनीय परम विवेचन मत्ता और चिन्तन के द्वैतात्मक
 तन्त्र के सिद्धांत पर आधारित है। हेगेल परंपरागत प्रत्ययवादी
 -चिन्तन आद्य है और मत्ता गीण-को एक नयी मूल प्रस्थापना
 बदल देने है चिन्तन मत्ता है और मत्ता चिन्तन। दर्शन के मौलिक
 के इस नये प्रत्ययवादी समाधान को एक महत्वपूर्ण विचार में
 पूर्ण बनाया जाता है मत्ता और चिन्तन का तादात्म्य प्रत्यक्ष स्वरूप
 धारण करता।

इस प्रकार, हेगेल दर्शन की मूल समस्या के प्रति परंपरागत प्रत्यय-
 वादी दृष्टिकोण की निराधारता को एक निश्चित हृद तक स्वीकार
 ले है, जिसके अनुसार, चिन्तन (और सामान्य रूप में सब कुछ
 निम्न) मत्ता में पहले आता है। पर वह भौतिकवादी समाधान
 नहीं स्वीकार कर सकते। दोनों के बीच की स्थिति भी परम प्रत्यय-
 वादी से भिन्न नहीं जाती। अतः हेगेल का हल यह है मत्ता चिन्तन
 निहित है, चिन्तन को मत्ता में अलग नहीं किया जा सकता, मत्ता
 निम्न विवेचन में, चिन्तन है।

हेगेल मत्ता के चिन्तन में रूपान्तरण को अप्रगति परिवर्तन तथा
 काम की वस्तुगत मार्बिक प्रक्रिया के रूप में देखा करते हैं। मत्ता का
 ही आत्मोत्थरण मार्बिक प्रगति की मुख्य दिशा है। विकास निज में
 अस्तित्वमान का निज के निमित्त अस्तित्वमान में सन्तुष्ट है। अतः

प्रमाण, जिनपर धर्मशास्त्री इतने आप्रहर्षपूर्ण ढंग से अपना ध्यान
 केंद्रित करते हैं, निम्न प्रकार में "व्यक्त होने चाहिए 'चूँकि प्रकृति
 के ढंग में निर्मित की गयी है, इसलिए ईश्वर का अस्तित्व है',
 'चूँकि मसार बुद्धि-रहित है, इसलिए ईश्वर का अस्तित्व है', लेकिन
 या इसका अर्थ यह नहीं है, जिस व्यक्ति के लिए मसार बुद्धि-रहित
 है, या जो स्वयं बुद्धि-रहित है, उसी के लिए ईश्वर का अस्तित्व है?
 'सारे शब्दों में, अबुद्धि ही ईश्वर का अस्तित्व है" (1,1,105) ।
 अतः हमें हेगेल की परम बुद्धि की सर्वेश्वरवादी धारणा तथा दिव्य की
 धर्मशास्त्रीय धारणा के बीच अंतर पर पूरा-पूरा ध्यान देना चाहिए।
 यह अंतर इसलिए और आवश्यक है कि हेगेल ने अक्सर इसे जानबूझकर
 धुंधला बनाया।

हेगेल के अनुसार, मत्ता और चिन्तन का तादात्म्य एक प्रत्यक्ष पूर्व-तत्ता तथा विचार की प्रक्रिया का स्पष्ट परिणाम है। दूसरे शब्दों में, मत्ता और चिन्तन के तादात्म्य का हेगेलीय मिद्वान विचार की सर्वात्म्य प्रकृति की शोत्र करना है और इस शोत्र को प्रत्ययवादी दृष्टि से सम्झना बनाना है।

मत्ता और चिन्तन के तादात्म्य का अर्थ यह नहीं है कि दोनों में भेद नहीं किया जा सकता, जैसा कि डीनिंग ने माना। बल्कि यह विचारों का तादात्म्य है, अर्थात् यह इनके भेद अर्थात् चिन्तन और मत्ता के विचारों के अस्तित्व की पूर्वकल्पना करता है। ऐसे तादात्म्य में उमका अपना निषेध निहित होता है, इसलिए यह तादात्म्य और भिन्नता की एकता है। लेकिन भिन्नता केवल तादात्म्य में ही दृष्टात्मक निर्धारण के रूप में ही अस्तित्व रखती है। विचारों का दृष्टात्मक सव्य आविर्भाव, आत्म-निर्धारण की निरन्तर प्रक्रिया है। डीनिंग के तादात्म्य के दर्शन में मूल तादात्म्य की अपनी समझ तुलना करते हुए हेगेल जोर देने है कि "मत्ता दर्शन तादात्म्य दर्शन नहीं है, यह दर्शन-विच्छेद है यह सक्रियता, मति, प्रतिरोध है—और अतः अपरिवर्तनीय तादात्म्य नहीं है, साथ ही यह स्वयं अनन्य है" (64, 14, 332)। इस तरह, तादात्म्य के अंदर भिन्नता उस ही महत्वपूर्ण है, जितना कि स्वयं तादात्म्य। और यदि मत्ता तत्त्वचिन्तन मारत अनन्य है, तो वे मारत भिन्न भी है। स्वयं मूल का तादात्म्य तथा भिन्नता की एकता के रूप में समझा जाना चाहिए।

आद्य दृष्टात्मक तादात्म्य की हेगेलीय धारणा केवल परिकल्पनात्मक प्रत्ययवादी सरचना नहीं है। इसमें मार्क्सिता के दृष्टात्मक रूपों सहित समझ (और स्पष्टतः उमकी रहस्यमय विहृति) शामिल जिन्हें हेगेल ज्ञान के तार्किक रूपों में परिवर्तित करते हैं। परन्तु यह नहीं भूलना चाहिए कि हेगेल के अनुसार, मज्ञान, केवल मानव कार्य नहीं, बल्कि सर्वोपरि परम "प्रत्यय" यानी प्रत्ययवादी दृष्टि प्रतिगतिवि विरुद्ध का मार्क्स, तान्त्रिक कार्य भी है।

अगर बात प्रयोगों की केवल दृष्टिगत अनुष्ठानों की जोड़ने विधियों के रूप में मानते हैं, तो हेगेल सिद्ध करते हैं कि प्रयोग मत्ता के मूल निर्धारण है। अस्तुतः कारणता, आवश्यकता, आदि के

चिन्तन के रूप ही नहीं है। वे ऐसे बेबल इमान्ता हैं कि उनमें मार्क्सवादी के वस्तुगत रूप में अस्तित्वमान रूपों ने धारणात्मक अभिव्यक्ति पायी। यह सही है कि तार्किक प्रवर्ग मार्क्सवादी के वस्तुगत रूप में अस्तित्वमान रूपों को बेबल मोटे तौर पर ही व्यक्त करते हैं। लेकिन इन के विकास के माध्य-माध्य के भी विहगित होते हैं और परिघटनाओं के बीच अन्योन्यसंबंधों को अधिकाधिक गंभीर रूप में व्यक्त करते हैं। बेबर, हेगेल के लिए भौतिकवादी विश्व-दृष्टिकोण में अवच्छेद प्रतियोगिता का ज्ञानमीयमयीय मिश्रण परगया है। लेकिन मत्ता और चिन्तन के तादात्म्य (और भिन्नता) की उनकी धारणा ने प्रवर्गों (चिन्तन) और चेतना में स्वतंत्र रूप में अस्तित्वमान तथा स्वयं मत्ता में अनर्निहित सार्वजनिकता के रूपों के बीच द्वैतात्मक संबंध की प्रत्ययवादी व्याख्या पैदा की।

अधिमूलवादी भौतिकवादियों ने तार्किक रूपों की वस्तुगत अंतर्वस्तु की ओर इंगित किया और उनके विविष्ट मानवीय, आत्मगत स्वरूप पर जोर दिया। उन्होंने इस चीज पर सभी विचार नहीं किया कि चिन्तन के रूप तथा अंतर्वस्तु अपनी मुग्यष्ट विज्ञानीयता के बावजूद कैसे एक-दूसरे में मेल खाते हैं। हेगेल ने इस अंतर्विरोधी संबंध के अन्वेषण का बीड़ा उठाया। निर्णयों तथा परिवर्तनाओं की मरचन का विस्तरेषण करते हुए वह निम्नलिखित म्यापना को प्रमाणित कर रहे हैं तार्किक रूप अपनी अंतर्वस्तु की भांति ही वस्तुगत है। लेकिन मत्ता के अमाधारण महत्व को, जिसका लेनिन ने अपनी कृति 'दार्शनिक टिप्पणियाँ' में उल्लेख किया, इस तथ्य को छुछला नहीं बनाना चाँकि हेगेल तार्किक रूपों की ज्ञानमीयमयीय वस्तुगतता को मत्तामीय बनाते हैं अर्थात् अपनी मत्ता की प्रत्ययवादी व्याख्या करते हैं।

मत्ता और चिन्तन के द्वैतात्मक तादात्म्य के अंदर बुद्धि की सक्रियता सर्वोपरि निषेध के रूप में व्यक्त होती है। हेगेल के निषेध का द्वैवाद, मार्क्स के अनुसार, प्रेरक और अंतर्वस्तु मिश्रित है (1,3,332)। यह सच है कि निषेध किसी पूर्वाधार से वस्तुव्य में प्रारम्भ होता है। अतः बुद्धि का पहला कार्य हमेशा मत्ता और समानता के संबंधों

का आवश्यक चरण है" (64,7,356)। फिर भी, महजबुद्धि अपने विषयो के क्षेत्र द्वारा तथा अस्मिन्वत्मान चीजों के प्रति एकांगी महात्म्य दृष्टिकोण द्वारा अनिवार्यन सीमित होती है। यह परिघटनाओं, उनके अन्योन्यक्रियाओं और अन्योन्यक्रियाओं द्वारा निर्धारित नियमों के रूप पर बनी रहती है। महजबुद्धि यह नहीं समझ सकती कि परिमित चीजें "अपनी मना का आधार निज में नहीं, बल्कि सार्विक दिव्य इन्द्र में रखती हैं" (64,6,97)। लेकिन दिव्य की इस चर्चा के माध्यम से हेगेल महजबुद्धि की सीमितता का पूर्णतः पर्यायवाची स्पष्टीकरण प्रदान करते हैं। महजबुद्धि अपनी आत्मगतता और वैयक्तिकता में निरन्तर बुद्धि है। दूसरे शब्दों में, महजबुद्धि मात्र चिन्त करने वाला दृष्ट व्यक्तित्व है, जिसकी "चिन्तनशील बुद्धि या बुद्धिमान महजबुद्धि" अतिव्यापन सीमित है (64,3,7)। हेगेल की भाषा में इसका अर्थ यह है कि महजबुद्धि का अपने मार-परम बुद्धि में विरोध है।

महजबुद्धि का मिथ्याता तादात्म्य का मिथ्याता है। लेकिन यह तादात्म्य तादात्म्य नहीं है, जो बुद्धि और मना का मार है, अस्तित्व आकाश तादात्म्य, जो प्रारम्भिक तर्कशास्त्र का उच्चतम मिथ्याता है। इस मिथ्याता का पानन निश्चित रूप में आवश्यक है, पर अर्धपूर्ण चिन्त के निमित्त विस्तृत अपर्याप्त है। चूँकि महजबुद्धि-मनाधी चिन्त अतीतिष्ठित रूप में हटाना है, जैसे कि यह तादात्म्य में सेन नहीं जाना, इसलिए यह किसी धारणा की परिभाषाओं को केवल उनके अमूर्तीकरण के रूप में फलन उनकी एकांगी और सीमित प्रवृत्ति में ही समझना है। महजबुद्धि-मनाधी चिन्त (और इसी तरह, आकाशमय तर्कशास्त्र के बुद्धिमत्तापूर्ण स्वभाव पर जोर देने हुए हेगेल जैसा आकाशमय तर्कशास्त्र की आपोचना करने के और उच्चतर स्तर के तर्कशास्त्र के तर्कशास्त्र में दुर्भाव का हमारे मुकाबले में रखते हैं। यहाँ तक कि कुछ धारणाओं भी बहुधा आकाशमय तर्कशास्त्र की हेगेलीय आपोचना की धारणा के रूप में करने के हैं। कुछ इस आपोचना में अतीतिष्ठितता को देखते हैं, वे इसका आकाशमय तर्कशास्त्र को कम महत्व देते आकाशमय तर्कशास्त्र के मुकाबले में दुर्भावक चिन्त को अतीतिष्ठितपूर्ण रूप में करने का कोश लगाने के हैं, जिसे भी आकाशमय तर्कशास्त्र की धारणाओं का पानन करना चाहिए। इससे विपरीत दूसरे समूह आकाशमय

तर्कशास्त्र की हेगेलीय आलोचना को यह मानते हुए धुंधला बनाते हैं कि हेगेल का आशय (हेगेल की स्पष्ट घोषणाओं के बावजूद) चिंतन की अधिभूतवादी, द्वंद्ववाद-विरोधी विधि की आलोचना से है। लेकिन यहाँ असल बात यह है कि हेगेल के अनुसार, बुद्धि में निषेध का सिद्धांत शामिल है यह अपनी परिभाषाओं को द्वंदात्मक निषेध के अधीन माने हुए अपनी आलोचना करती है। हेगेल की गलती आकारगत तर्कशास्त्र की आलोचना में नहीं, अपितु बुद्धि की आत्मालोचना की व्याख्या धारणा के आत्म-विकास की प्रागनुभूतिक अतर्निहित प्रक्रिया के रूप में करने में है।

हेगेल के अनुसार, निषेध का सिद्धांत स्वयं बुद्धि की प्रकृति में निहित है, क्योंकि बुद्धि सहजबुद्धि का निषेध यानी अपने परिसीमनों का निषेध है। अंतिम विश्लेषण में, निषेध सकारात्मक और मूर्त है क्योंकि एक वास्तविक चरण के रूप में अमूर्त, बुद्धिभंगत निषेध, जिसे समापवाद द्वारा परम बनाया जाता है, स्वयं निषेध के अधीन है। निषेध का निषेध बुद्धि का तीसरा, संश्लेषणात्मक भीमासात्मक चरण है, जो हेगेल के अनुसार, " निषेधात्मक-बुद्धिभंगत " को " रह करता " है और इस तरह " सकारात्मक-बुद्धिभंगत " का दावा करता है।

हेगेल के ये तर्क, जो पहली नज़र में बिल्कुल परिवर्तननात्मक प्रतीत होते हैं, पूर्णतः वास्तविक, विविध अंतर्वस्तुओं का सामान्यीकरण करते हैं, भले ही वे समान महत्व की नहीं हैं (जहाँ तक उनके बुद्धिभंगत तत्व का संबंध है)। सर्वोपरि, जैसा कि इसका पहले ही उल्लेख किया जा चुका है, हेगेल " द्वंद्ववाद और आकारगत तर्कशास्त्र " के संबंध को द्वंदात्मक रूप में अंतर्विरोधी एकता, तादात्म्य तथा भिन्नता की एकता के रूप में समझने की कोशिश करते हैं, जो निश्चित परिस्थितियों में पारस्परिक रूप में अपवर्जक तथा पारस्परिक रूप से निर्धारक बिन्दुओं के संबंध में बदल जाती है। यह तथ्य कि आकारगत तर्कशास्त्र व्यक्ति की नृवैज्ञानिक " परिमितता " में जुड़ा है, बुद्धि के प्रामाणिक तर्कशास्त्र के रूप में द्वंदात्मक तर्कशास्त्र की समस्या के प्रति हेगेल के दृष्टिकोण के बुद्धिभंगत अर्थ को धुंधला नहीं बना सकता इसलिए और भी अधिक कि हेगेल के अनुसार, समाज के सदस्य के रूप में अपने निर्माण के दौरान तथा अपने आगे के विकास की वजह

में व्यक्ति सामाजिक समष्टि की अतिव्यक्ति अर्थपूर्ण और स्पष्ट अभिव्यक्ति है।

बुद्धि की नकारात्मकता, जो हेगेल के मुस्मिद्ध रिच में उनके आकाशगत अभिव्यक्ति वाली है, मस्त्रबुद्धि में आने मकर नर स्पष्ट नहीं है। अस्तित्वमान चीजों के सभी रूप और, अतः सर्वोपरि प्रतीति बुद्धि के परिमित निर्धारण है। आत्मा, जो प्रकृति का मातृ है, अब वे बुद्धि नहीं है। तो भी, प्राकृतिक परिघटनाओं की प्रणाली, उनके नियमों को बुद्धिमत्ता रूप में देना किताब जाना है। उदाहरणार्थ, मी. प्रणाली के नियमों का हवाला देने हुए हेगेल कहते हैं कि "वे इसी बुद्धि हैं। लेकिन न सूर्य, न ही यह, जो इन नियमों के अनुसार उनका चक्कर काटते हैं, उनके प्रति सचेत होते हैं" (63,1,37)। अतः बुद्धिमत्ता प्रकृति की धारणा मात्र इसके नियमों की मार्किटिंग की प्रत्ययवादी व्याख्या है।* उसके साथ ही, यह बेगन माधारण, स्पष्ट उद्देश्यवाद के मुकाबले में विश्व की मूढता, उद्देश्यवादी व्याख्या है। माधारण उद्देश्यवाद के अनुसार, "भेदों की श्रान्त उन में केवल इनविडिबल होती है कि हम उसमें बपड़े बुन सकें" (64,7,10)। हेगेल उद्देश्यवादी मवध की व्याख्या यात्रिक तथा सामाजिक प्रक्रियाओं की एकता के रूप में करते हैं। लेकिन जीवन प्रकृति में उद्देश्यता की भौतिक संरचना के मवध में यह मेधावी कल्पना केवल प्रकृति की प्रत्ययवादी व्याख्या का एक हिस्सा है हेगेल के अनुसार, आत्मा प्रकृति का सक्षय है और वस्तुतः इसी वजह से यह न केवल प्राकृतिक मनाओं के अनुभव में नीरस होनी है, बल्कि उनकी आधारगिना भी होती है। लेकिन यह भी सच है कि आत्मा कालमापेक्ष दृष्ट से, "इष्टिआनुभविक दृष्ट से" प्रकृति के पहले नहीं आती, "बल्कि इस दृष्ट से कि आत्मा,

* इस तरह के विचार प्रायः उन प्रकृति-वैज्ञानिकों के हैं, जो प्रत्ययवादी कदम नहीं है। उदाहरणार्थ, लुई दे ब्रोइल के विचार में, "विश्व की बुद्धिमत्ता की धारणा विज्ञान का मूल अभ्युपगम है" (39,353)। कहा जा सकता है कि यह स्थापना परिघटनाओं के अनिवार्य अंतःसंबंध, उनकी समवर्तता तथा नियमों में उनकी अनुकूलता के बारे में वैज्ञानिक विज्ञान की अप्रामाणिक अभिव्यक्ति है।

जो प्रकृति की कल्पना अपने से आगे करती है, हमेशा पहले से ही प्रकृति में विद्यमान होती है" (64,7,695) । प्रकृति को "परम प्रत्यय" की अन्यसन्नामित सत्ता के रूप में परिभाषित किया जाता है तथा भूतद्वय की धात्रिक गति में जीवन तक एक रेखा के रूप में प्रतिपादित प्राकृतिक अनुक्रम का वर्णन "परम प्रत्यय" द्वारा अपनी अन्यसत्ता या, हेगेल के शब्दों में, अपने अन्य के बोध के रूप में किया जाता है। इस प्रकार, प्रकृति का सज्ञान सत्ता तथा चितन के द्विदात्मक तादात्म्य का बोध है, वह तादात्म्य, जो प्रकृति का मन्त्रिय आधार है। और प्रकृति का दर्शन (हेगेल का प्रत्ययवादी प्राकृतिक दर्शन) "परम प्रत्यय", विश्व-बुद्धि के इस मार्ग को उसके अन्यसन्नामण से पुनरुत्पादित करता है। इसके अलावा, "प्रकृति का दर्शन स्वयं पीछे की ओर वापसी के इस मार्ग का अंग है, क्योंकि यह वही चीज है, जो प्रकृति तथा आत्मा के अलगाव (die Trennung) को रद्द करती है और आत्मा को प्रकृति में अपना मारतत्व स्थापित करने में समर्थ बनाती है" (64,7,23) । स्वभावतः हमें हमेशा यह ध्यान में रखना चाहिए कि हेगेल के अनुसार, दर्शन केवल सज्ञान का एक विशेष रूप नहीं है, यह सर्वोपरि "परम प्रत्यय" की आत्म-चेतना है।

सो, परम प्रत्ययवाद के तर्क के अनुसार, प्राकृतिक बुद्धिसंगत है, लेकिन यह अब भी अपनी बुद्धिसंगति के प्रति सचेत नहीं है और अतः यह प्रत्यक्षतः इसके निषेध के रूप में प्रकट होता है। पर परिभाषा के अनुसार, बुद्धि अपने को बुद्धि के रूप में जानती है। अतः यह आत्मा है, जो स्वयं अपना बोध करती है।

आत्म-चेतन आत्मा या बुद्धि में सन्नामण हेगेलीय प्रणाली के ढाँचे में "परम प्रत्यय" का उन्नयन है, जिसने संपूर्ण बहुविध प्राकृतिक, भौतिक पर विजय पा ली है और "परम आत्मा" अर्थात् मानवजाति तक पहुँच गया है। यह प्रत्ययवादी सिद्धांत पुराणकथा सरीखा है, फिर भी, इसमें रहन तथा अत्यंत महत्वपूर्ण द्विदात्मक कल्पनाएँ विद्यमान हैं। इनमें से सबसे महत्वपूर्ण विकासमान मूलतत्त्व का विचार है।

पूर्व-हेगेलवादी दर्शन ने मूलतत्त्व को सभी अस्तित्वमान चीजों के आद्य कारण, आद्य स्रोत के रूप में देखा। प्रत्ययवादियों ने इस परि-कल्पनात्मक धारणा को दिव्य आद्य कारण के विचार से जोड़ा। इसके

करता है, तो समग्रता के इस रूप में यह प्रकृति है।' लेनिन इस प्रस्थापना को "अतिविलक्षण" कहते हैं और लिखते हैं "तार्किक विचार का प्रकृति में सम्मेलन। यह हमें भौतिकवाद की समझ के अत्यंत समीप ला देता है। एग्ल्स यह कहने में सही थे कि हेगेल की प्रणाली सिर के बल घड़ा भौतिकवाद है।" वह कुछ आगे लिखते हैं "हेगेल के तर्कशास्त्र का निष्कर्ष, अंतिम शब्द और सारतत्व है द्वैतात्मक विधि। यह अत्यंत उल्लेखनीय है। एक बात और हेगेल की इस सर्वाधिक प्रत्ययवादी कृति में न्यूनतम प्रत्ययवाद और अधिकतम भौतिकवाद है। यह 'अतर्विरोधी' है, लेकिन सही है" (10,38,234)। भौतिकवाद तक लाने वाली इन प्रस्थापनाओं के बावजूद हेगेल बार-बार दुहराते हैं कि "परम प्रत्यय" अलौकिक, दिव्य है। ये वक्तव्य उनके आत्मगत विश्वास को प्रकट करते हैं, लेकिन वे मूलतत्त्व की समस्या के प्रति उनके द्वैतात्मक दृष्टिकोण का खंडन करते हैं। यहाँ हेगेल की स्थिति स्पिनोज़ा की स्थिति से मिलती-जुलती है, जिन्होंने ईश्वर के अस्तित्व पर शदेह नहीं किया, क्योंकि उनका पक्का विश्वास था कि ईश्वर प्रकृति है।

एक अपरिमित प्रक्रिया के रूप में विकास की हेगेलीय समझ विकास की अंतिम पूर्ति के रूप में इसके किसी भी परिणाम की व्याख्या करने के मारे प्रयासों का निषेध है। हालांकि हेगेल द्वैतवाद के इस निरपेक्ष नियोग का, जिसे उन्होंने स्वयं निरूपित किया, हमेशा उल्लंघन करते थे, 'हेगेलीय दर्शन का वास्तविक महत्व तथा नातिकारी स्वरूप,' एग्ल्स जोर देते हैं, इसमें है कि "इसने मानव चिंतन और कार्य के परिणामों के अंतिम स्वरूप के बारे में सभी विचारों पर हमेशा-हमेशा के लिए प्राणघातक प्रहार किया" (3,3,339)।

इस तरह, अपने ऐतिहासिक विकास के पूर्ण परिमाण में बुद्धि मूलतत्त्व है, जो विषयी, आत्म-चेतना बन जाता है। प्रकृति के अनावा "परम बुद्धि" के अस्तित्व के परिमित अन्यसन्नामित क्षेत्र एक ओर, 'आत्मगत आत्मा' और दूसरी ओर, "वस्तुगत आत्मा" है। ये विनोम-व्यक्ति और समाज-एकता बनाते हैं, जिसे "परम आत्मा" नाम दिया जाता है। आत्मगत आत्मा का विज्ञान नृविज्ञान, किनो-

मेनोर्लोजी और मनोविज्ञान का विषय है, जो हेगेल की दृष्टि 'ज
 का दर्शन' का पहला भाग बनाने है। यहाँ मनुष्य को एक ऐ
 ऐदिक प्राकृतिक सत्ता के रूप में, इसमें निहित सभी गुणों के
 व्यक्ति के रूप में देखा जाता है। वह पैदा होता है, निज में
 में निज निमित्त मनुष्य में रूपांतरित होता है तथा एक वयस्क
 सत्ता के रूप में अपने अस्तित्व की परिस्थितियों द्वारा जितने
 निजी उद्देश्यों को कार्यान्वित करने की कोशिश करता है। यह प्राणी
 बने भेलता है, जीवन का आनंद लेता है, प्रेम और पुण्य
 है, रोगग्रस्त होता है और अंत में मर जाता है।
 का विकास मार्बिक से उसके अन्यमत्रात्मन पर बाधू पाने, है
 में सामाजिक तक उन्नयन में निहित है। यह धारणा
 सामाजिक गारतत्व की गहन समझ के साथ-साथ मनु
 ऐदिक जीवन, उसकी आत्मगतता, "परिमितता" का सम
 बन व्यक्त करती है, जो तर्कबुद्धिवादी प्रत्यक्षवाद
 माना जाता है।

हेगेल के अनुसार, वस्तुगत आत्मा आत्मगत आत्मा का
 केवल इस वजह से नहीं कि मनुष्य सामाजिक प्राणी है, बल्कि
 यह इस वजह से कि मनुष्य की वैयक्तिक सत्ता के नृजातिक
 मनो के निर्देश के साथ बुद्धि देना या काम में अंगीकृत, स्वयं
 विश्रुति होती है। "वस्तुगत आत्मा" के रूप में बुद्धि अपने म
 तत्त्वा सात्विकता) की भेदना की मनुष्य की बुद्धिमत्ता
 के लिए अधिष्ठाधिक यथोचित राजकीय-विशिष्ट रूपों तथा
 व्यवस्थाओं ("नार्कटिक समाज") की प्रार्थना की सामाजिक
 निरूपण प्रक्रिया है।

इसके साथ ही एक बुद्धिमत्ता जैविक गणन के रूप
 में ही का अन्य बातों के अलावा निजी स्वायत्त पर आधारित
 है जो में वर्तित करता है। कामना और भूभाग प्रथा का उद्गम
 स्वयंसेवा की अवधारणा" अंतर्गत की स्वयंसेवा
 के लिए ही मनुष्य की सामाजिक सीमांत नार्कटिक व्यवस्थाओं का
 ही निरूपण मनुष्य-गण - इसका ही मकसद "वस्तुगत आ
 का ही अर्थ है जो के रूप में रहने के बावजूद इसकी नि

गावी के अनुसार, जैसा कि एगेल्स ने ध्यान दिलाया "जिम तरह ज्ञान मानवजाति की किमी पूर्ण, आदर्श परिस्थिति में अंतिम निष्कर्ष ही पा सकता, उसी तरह इतिहास भी ऐसा करने में असमर्थ है, क पूर्ण समाज, एक पूर्ण 'राज्य' ऐसी चीज़ है, जो केवल कल्पना ही अस्तित्व रख सकती है" (3,3,339) ।

विदित है कि हेगेल ने राज्य को सांसारिक दिव्य सत्ता और विश्व-तिहाम को पृथ्वी पर ईश्वर की प्रगति कहा। ये भावात्मक धोषणाएँ एक सापेक्षिक नहीं हैं, यहाँ तक कि उनके शब्दाडंबरों ने भी जर्मन बुर्जुआ वर्ग की सामाजिक स्थिति को व्यक्त किया, जो पूँजीवादी प्रणाली के स्वतःस्फूर्त विकास पर अपनी आशाएँ टिकाये हुए था तथा सामंती राजतंत्र से बुर्जुआ राजतंत्र में विकासवादी सन्नमन को सुनिश्चित बनाने की कोशिश कर रहा था। हेगेल की प्रणाली के इन सामाजिक-राजनीतिक पहलुओं पर जोर देते हुए हमें यह भी स्मरण रखना चाहिए कि यह "वस्तुगत आत्मा" को सार्विक, अपरिमित बुद्धि के परिमित, सीमित और मूलतः अब भी अन्यसन्नमित रूप के तौर पर पेश करती है।

अपरिमित बुद्धि या "परम आत्मा", परम ज्ञान, जिसे परम के बोध के रूप में समझा जाना चाहिए, केवल कला, धर्म और दर्शन में अपनी प्रामाणिक अभिव्यक्ति पाता है। केवल सृजनात्मक क्षेत्र में ही, जिसे हेगेल सचेत तथा उद्देश्यपूर्ण व्यावहारिक सन्नियता के सभी रूपों से ऊपर उठाते हैं, "कितना स्वयं के पास रहता है, स्वयं से मेल खाता है और स्वयं को अपने विषय के रूप में रखता है" (64,6,63) ।

आत्मिक रचनात्मक क्रियाकलाप का भेद मानवीय सन्नियता के अन्य रूपों से दिखाया जाता है, जिनके विषय भौतिक वस्तुएँ होती हैं। यद्यपि यह भेद निरपेक्ष नहीं है, क्योंकि हेगेल के अनुसार, भौतिक का सार आत्मिक है, यह भेद उनके विचारों की संपूर्ण प्रणाली के लिए महत्वपूर्ण है। विशेष रूप से, यह दिखाता है कि हेगेल सामाजिक यथार्थता की रोमानी निन्दा से बिल्कुल मुक्त नहीं हैं, जिसकी आलोचना वह स्वयं एक शक्तिहीन और आडंबरपूर्ण स्थिति के रूप में करते हैं। लेकिन प्रकट यह भेद-प्रदर्शन एक ऐसी प्रणाली के ढाँचे में अनिवार्य

में *actus purus** है। विदित है कि हेरेण रिच की इस परिभाषा का इस्तेमाल देने है और इसका समर्थन करने है।

पर यह उम्मेदनीय है कि "गुड बुडि" यानी मनुष्य तर्क-बुद्धिवादी दर्शन की मुख्य धारणा का निर्धारण धार्मिक मूर्खाना में क्या-क्या निर्यात-धार्मिक विमोक्षण के कार्यभार का प्रतिमन्त्रीकरण करना। यह कार्यभार इस धारणा की सामर्थ्य न कि सामर्थ्य अर्थात् प्रकट करना यानी उस अमानिष के बारे में प्रत्यक्षवादी गवनी की विशेषनामक व्याख्या करना है। जिसकी शीघ्र प्रत्यक्षवादी दर्शन में है और जिसे तोड़ा-मरोड़ा भी।

१७वीं सदी का तर्कबुद्धिवाद योग्यता करना है कि बुद्धि (अर्थात् तर्किक मानव बुद्धि) अगल में कभी गवनी नहीं करती। बर्राई यह अपने नियमों का पालन करे यानी गलत को गलत के रूप में स्वीकार करे तथा तर्कानुसार की भाषा को पूरा करे। इस दृष्टिकोण। गवनी का कारण है इन्द्रिय-अनुभूति या जो अपनी प्रकृति में ही व्यापक होती है, भावार्थ जो गलत की जगह भी गलत नहीं करने, और इच्छा जो सामर्थ्य की जगह बाधनीय को बरीयता देती है।

गुड बुद्धि की तर्कबुद्धिवादी धारणा (क्या इसकी तुलना समिति करने में असमर्थ इन्वेस्टिगेशन "बुद्धि" की कुछ आधुनिक धारणाओं में नहीं की जा सकती बर्राई कि वह अपने समस्त प्रमुख प्रश्नों के समाधान के लिए सभी आवश्यक सूचनाओं से सैम हो?) को "गुड" गणित (और गणितीय भीतिविज्ञान) की अगाधारण उपलब्धियों के आधार पर मूत्रित किया गया। यह गणितीय चिंतन की दार्शनिक व्याख्या थी, जिसे तर्कबुद्धिवाद ने मार्किट तथा निर्दर्शनानुसार महत्व प्रदान किया। निम्नदेह, इस धारणा में एक बुद्धिमत्त तत्व सम्मिलित था, क्योंकि हमने "प्रामाणिक सूत्रों" पर आधारित विश्वास तथा दावों में बुद्धि की स्वतंत्रता को गिद्ध किया, भले ही यह विरोधाभास-पूर्ण तरीके में क्यों न किया गया हो। देकार्त का *cogito*, जो चिंतनशील व्यक्ति की आत्मचेतना को गलत और भ्रम के बीच विवाद के रूप में सर्वोच्च निर्णायक घोषित करता है, और अचूक बुद्धि में तर्कबुद्धिवा-

* गुड कार्य।— अनु०

दियो का विस्वाग एव ही प्रकार की परिपक्वता है। उनका प्रातिकारि वैज्ञानिक और विचारधारात्मक महत्व स्पष्ट है।

१८वीं सदी के अन्त में, प्रारम्भिक बुर्जुआ प्रातियों के युग का पूर्ण करनेवाली अवधि में, काट ने शुद्ध बुद्धि के तर्कबुद्धिवादी पथ का विरोध किया। सर्वोपरि उन्होंने यह मिश्र करने की कोशिश की कि शुद्ध गणितीय इन्द्रियगत (ठीक-ठीक बहने लगे प्रागनुभविक इन्द्रियगत) प्रेरणों पर आधारित है। काट ने शुद्ध बुद्धि—यानी जो इन्द्रियगत सामग्री पर आधारित न हो—के अस्तित्व पर संदेह नहीं किया, बल्कि मिश्र किया कि यह अनिवार्यतः भ्रम (तर्काभ्रम, विप्रतिरोध) में आ गिरती है, क्योंकि यह शुद्ध बुद्धि ही है। यह संदेह होने हुए भी काट ने सत्यता तथा नैतिकता के अधिक सामान्य, नियामक विचारों के खोज के रूप में शुद्ध बुद्धि की धारणा को बड़ा महत्व प्रदान किया।

वैयक्तिक चेतना से भ्रमत्र, किन्तु केवल व्यक्तियों की चेतना में अस्तित्वमान शुद्ध (शायद तौर में शुद्ध व्यावहारिक) बुद्धि का दिखाने-पण दिखाता है कि यहाँ चर्चा (यदि हम अपने को अभिव्यक्ति की प्रत्ययवादी विधि से पृथक् कर लें) सामाजिक चेतना तथा मानवजाति द्वारा प्राप्त समग्र सैद्धांतिक ज्ञान की है। शुद्ध बुद्धि की धारणा के इस वास्तविक अर्थ को, जो किसी वैयक्तिक अनुभव में पहले आनेवाली प्रवर्गीय इन्द्रियातीत चेतना की काट की धारणा में पहले ही स्पष्ट है, हेगेल ने परम आत्मा के रूपों—कला, धर्म, दर्शन—के अपने सिद्धांत में पूर्णतः प्रकट किया और मुख्यवस्थित रूप में विकसित किया।

अतः एक सुसंगत प्रत्ययवादी के रूप में हेगेल आत्मिक उत्पादन अर्थात् ज्ञान, वस्तुत्मक मूल्यों के उत्पादन, स्वयं बुद्धि के विकास, आदि को परम बनाते हैं। चूँकि अपने परम, सत्तामीमासीकृत रूप में बुद्धि को आद्य, तात्त्विक के तौर पर पेश किया जाता है, हेगेल मनुष्य के निर्माण में धर्म की भूमिका में अपनी सभी मेधावी अंतर्दृष्टियों के बावजूद इस चीज को गमझने में सर्वथा असमर्थ हैं कि “जिस हृद तक मनुष्य ने प्रकृति को बदलना सीखा लिया है, उमी हृद तक उसकी बुद्धि बढ़ी है” (9,231)। भौतिक उत्पादन को आत्मिक उत्पादन में बदल दिया जाता है और आत्मिक उत्पादन को शुद्ध बुद्धि की पिया

मार्क्स के अनुसार "हमारे ही विचारों, जो हमारे विचार के द्वारा
 अपना रूप देते हैं, हमारा काम है कि हमारे विचारों को हमारे
 ही विचार है" (1, 111) ।

लेवी गुटिबेस के अनुसार बुद्ध का "परम आत्मा" के प्रेरित
 विचार के बारे में बुद्धिमान भीत का है। इस विचार का उद्देश्य
 करना क्या है? बुद्धिमान भीत हमारे बुद्धिमान की प्रेरित समझ की
 प्रेरित का सुझाव करना नहीं है। विचार कि हम भीत का प्रेरित
 करना है। हमारे के अनुसार सामान्य सामाजिक केवल भीत मात्र
 ज्ञान के लिए सामाजिक है। अतः के इन उद्देश्य को के वे मात्र
 निषेध का उद्देश्य प्रेरितगता भीत विचार है। हमारे ज्ञान में,
 मार्क्स के उद्देश्य का विचार की सामाजिक की नहीं बल्कि इसे
 सामाजिक में मात्र ज्ञान पूर्णतः विचार की प्रेरित करने है। हमारे
 भी अतः, हमारे द्वारा करने है कि हमारे विचार केवल "परम
 आत्मा" की प्रेरित में ही होता है। यही कारण है कि विचार का
 प्रेरित 'मार्क्स' के मार्क्स नामके भाग में धारणा के विचार में ही
 प्रेरित होता है, जो हमारे के अनुसार, जीवन का प्रेरित आधार है।

काट यह दावा करने हुए कि गुड बुद्धि के भाग में अपनी प्रेरित
 की वस्तु में गतनी करना बड़ा है। इस भीत को स्पष्ट करने में अमर्य
 रहे कि क्यों यह अपने में ज्ञान तथा नीतिज्ञान के उच्चतम को
 सम्मिलित करती है। काट हम अनिर्विरोध के प्रति पूर्णतः सचेत नहीं
 थे और उन्होंने हमें हम की जानेवाली एक समस्या के रूप में कभी
 नहीं पेश किया। परन्तु हमारे में हमकी केवल व्याख्या ही नहीं की
 बल्कि "परम आत्मा" के अपने विचार में हमारे अपने ही हम का
 समाधान भी पेश किया।

हमारे गुड बुद्धि की अचूकता के बारे में नरबुद्धिवादी जटिल
 को एक स्थापना के रूप में मानते हैं, काट का यह पूर्वधार कि वस्तु
 गुड बुद्धि ही भूल करती है, प्रतियोगिता प्रतीत होती है। जहां तक
 गुड, यानी मानवजाति में निहित बुद्धि के विचार के विचार का
 संबंध है, हमारे इसे सन्नेषण के रूप में, निषेध के निषेध के रूप में
 पेश करते हैं। लेकिन मूल प्रश्न कि के परिष्कारात्मक रूप द्वारा
 समाप्त नहीं हो जाता। हमारे गुड बुद्धि में निहित निषेध के उद्देश्य

है, त्रिमया और आगे विकास इदानीय निषेध के द्वारा ही मार होता है।

इस प्रकार, एक ओर, हेगेल मजान की मार्क्स प्रक्रिया की आवश्यक रूप से अनिवार्य प्रकृति, इसके विकास को निषेध के निषेध के ऊपर ममभने है। लेकिन दूसरी ओर, वह इस वास्तविक ऐतिहासिक प्रक्रिया को रहस्यमय भी बनाने है, पहले, क्योंकि उन्होंने इसे प्रकृति तथा समाज के विकास के साथ गड़गड़ किया, दूसरे—को वेगल बुद्धि के तात्त्विक बनने का परिणाम है—हेगेल मजान के मौलिक रूप में निर्धारित विकास की ऐतिहासिक प्रक्रिया को शुद्ध बुद्धि की आत्म-गति के रूप में पेश करते हैं। मजान के विकास की हेगेलीय व्याख्या के इस मूल दोष के बारे में मार्क्स ने निम्ना 'शुद्ध बुद्धि की गति किम में निहित है? उसके द्वारा अपनी कल्पना करने में, स्वयं अपना विरोध करने में, स्वयं अपने साथ में छाने में, स्थापना प्रतिस्थापना और मन्वेपण के रूप में अपने को मूर्तित करने में या पुन अपनी पुष्टि करने, अपना निषेध करने और अपने निषेध का निषेध करने में" (1,6,164)। मार्क्स मनुष्य की अतिमानवीय रूप में, ऐतिहासिक की अधीतिहासिक रूप में व्याख्या करने के हेगेल के प्रयास के दोष को प्रकट करते हैं, लेकिन साथ ही उन्होंने निषेध के इदुवाद के असाधारण महत्व पर भी जोर दिया तथा हेगेल द्वारा अन्वेष्टित वस्तुगत यथार्थता के मजान और विकास का मनिमन करने वाले इस नियम को प्रासासिक रूप में मूर्तित किया। मार्क्स के अनुसार इदुवाद में "वस्तुओं की वर्तमान स्थिति की ममभ नया महारात्मक स्वीकृति के साथ ही साथ इस स्थिति के निषेध और उसके प्रतिपक्ष विनाश की स्वीकृति भी शामिल है। क्योंकि इदुवाद ऐतिहासिक दृष्टि में विरामित प्रत्येक सामाजिक रूप को सतत परिवर्तनशील मानता है और इसलिए, उसके अस्थायी स्वयं का उसके वर्तमान अस्तित्व में कम स्थान नहीं रहता है।" (5,1,29)। लेकिन महारात्मक इदुवात्मक निषेध—मार्क्स के चरण, विकास के चरण—को इदुवाद का एक अल्प महत्वपूर्ण मन्व मानने है (10,39,225-26)।

वेगल, अपनी प्रणाली के प्रत्येकवादी पूर्वाधारों की वजह से हेगेल मजान के ऐतिहासिक विकास की वास्तविक प्रकृति ज्ञानियों, सामाजिक-

जिन पर उनके पूर्ववर्तियों ने बेकार मायापञ्ची की थी, बल्कि बन्तु उनही उपलब्धियों की पूर्ति करने में माना। यह सही है कि हेगेल का सम्पूर्ण दर्शन एक निश्चित अर्थ में पूर्व-हेगेलीय दर्शन का परिणाम है उन्होंने इसे एक प्रणाली में संगठित किया। अनुक्रम की द्वैतात्मक व्याख्या पर जोर दर्शन के इतिहास की हेगेलीय धारणा की मुख्य विशेषता है।

बेशक, परम ज्ञान की, जो हेगेल के अनुसार, दर्शन के इतिहास की प्रक्रिया को पूरा करता है, व्याख्या इस अर्थ में नहीं की जानी चाहिए कि मानो दार्शनिक के दृष्टिकोण में एक ऐसी अवस्था प्राप्त कर ली गयी है, जहाँ सभी चीजें ज्ञात हो चुकी हैं और गणित्रों, भौतिकवैज्ञानिकों तथा अन्य वैज्ञानिकों के लिए करने के लिए कुछ नहीं रह गया है। हेगेल के विचार में, परम ज्ञान परम, केवल परम का बोध यानी बुद्धि द्वारा अपने सार का तथा इसके अन्वावा सभी अस्तित्वमान चीजों के सार के रूप में बोध है। इस प्रत्ययवादी निष्कर्ष का दोष स्पष्ट है, पर यह भी स्पष्ट है कि सज्जान अपने विकास के दौरान अपनी उपलब्धियों का स्वभावतः अतिरक्षण करते हुए स्थायी महत्व के नतीजे भी प्राप्त करता है (स्पष्टतः किसी भी ज्ञान की सीमाओं की द्वैतात्मक सापेक्षता के भीतर ही)। हेगेल की प्रणाली में परम ज्ञान की धारणा ज्ञान के परिमाण का नहीं, बल्कि उसके विशिष्ट गुण का वर्णन करती है। बेशक, इसका अर्थ यह नहीं है कि परम की हेगेलीय धारणा द्वैतात्मक भौतिकवाद के लिए मान्य है। परम ज्ञान की धारणा का दोष इस बात में भी है कि यह मुख्यतः दर्शन यानी ज्ञान के ऐसे क्षेत्र से संबध रखती है, जिसमें यह अपने अध्ययन के विषय के ढाँचे में सीमित किसी विद्या-विशेष में कम लागू होती है। लेकिन हमें यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि दर्शन परम का अध्ययन करता है, चाहे इस अर्थ में ही कि भूतदृश्य की गति, परिवर्तन और विकास परम है।

सज्जान के विकास के निश्चित परिणामों के शाश्वत मूल्य की समस्या और सज्जान के द्वैतात्मक निषेध के सिद्धांत को एक-दूसरे के मुकाबले में नहीं रखा जा सकता। निषेध की द्वैतात्मक समस्या का अर्थ है इसकी सापेक्षता की समस्या। यह स्वयं निषेध के निषेध की पूर्वाभावा करती है, जो "जीवन, पदार्थ, सच्चे, शक्तिशाली, सर्वशक्तिमान,

तुल्य, परम मानव सज्जन" (10,38,363) की प्रश्रिया
 ता है। हेगेल के दर्शन के आलोचनात्मक विश्लेषण में व्यक्
 ता यह विचार वैज्ञानिक सज्जन के महत्वपूर्ण परिणामों के
 मत्पता की दृष्टात्मक-भौतिकवादी परिभाषा है। इसलिए,
 की हेगेलीय धारणा में निहित मत्प के तत्व को निरपेक्ष
 के मुकाबले में रखा जाना चाहिए, जो आधुनिक बुर्जु
 व्यापक रूप में फैला हुआ है और जो, उदाहरणार्थ,
 की भाँति, दावा करता है कि "विज्ञान में हमारे पाम
 के लिए पर्याप्त आधार कभी नहीं होता कि हमने मत्प
 प्येटी तथा अरस्तू के शब्दों में कहा जा सकता है कि
 में 'राय' पायी है। इसके अलावा, इसका अर्थ यह
 में हमारे पाम कोई प्रमाण नहीं होता (बेशक गणित
 को छोड़कर)" (91.2.13) ।

जिन बुर्जुआ क्रान्तियों में नूतन की स्थापना और
 वृत्ति एक ऐतिहासिक प्रक्रिया की अभिन्न, पारस्परिक
 उन क्रान्तियों के युग के दर्शन के रूप में हेगेल के
 बुद्धि की असीमित शक्ति के बारे में उसकी प्रस्था
 मानव और दिव्य बुद्धि के बीच भेद, जिसके ब
 वाद-विवाद करते हैं, अन्तिम विश्लेषण में दृष्टा
 द्वारा मात्र तादात्म्य के अंदर विद्यमान विभिन्नता
 मानवीय में कार्यान्वित होता है, क्योंकि परम
 अवैयक्तिक, पुत्रीभूत बुद्धि उसके असीमित रूप
 सज्जन के अलावा और कुछ नहीं है, जो अ
 बदल देता है, इस बुद्धिमत्ता का अपनी बा
 अतिव्रमण किया जाता है।
 कि "

में भी गौण स्थान है, 'तर्कशास्त्र' या 'इतिहास का दर्शन' की तो बात ही क्या है" (30, 149-50) ।

१७वीं सदी के तर्कबुद्धिवादियों और १८वीं सदी के प्रबोधन के बुर्जुआ दार्शनिकों के विपरीत बुद्धि में हेगेल का आत्मलोचनात्मक विवेक नहीं था। बुद्धि की उनकी द्विधात्मक समझ में सर्वाधिक महत्वपूर्ण चीज—विकास, अंतर्विरोध और निषेध का मिश्रण—बुद्धि की तत्वात्मक आलोचना है, जो काट की आलोचना से इस अर्थ में भिन्न है (बेशक अगर बुद्धिमगत तत्व को ध्यान में रखा जाये) कि यह ज्ञान की अवस्थाभावना, जो परिघटनाओं के समार तक ही सीमित नहीं है, और विश्व के बुद्धिमगत रूपांतरण को पुष्ट करती है। वस्तुतः यही कारण है कि बुद्धि की शक्ति के बारे में हेगेल के मिश्रण ने मार्क्सवादी प्रणाली में अपना वैज्ञानिक-दार्शनिक विकास पाया।

हेगेल के दर्शन का सामाजिक अर्थ

हेगेल को उनके मेधावी पूर्ववर्ती हेराक्लिटस की भांति अक्सर "धुधला" दार्शनिक कहा जाता है। यह समझ में आनेवाली बात है। लेकिन इस मामले में हम इस "धुधलेपन" के कारणों के बारे में प्रश्न को टाल नहीं सकते, जिसे स्पष्टतः उनके सिद्धांत की व्याख्या की जटिलता या अपर्याप्तता में नहीं बदला जाना चाहिए। हेगेल की भाषा कठिन है इसका अध्ययन किया जाना चाहिए और इसे समझने में समय लगता है। फिर भी, यह विनिष्ट भाषा बहुत अभिव्यक्त तथा उनके विचार के सभी सूक्ष्म अर्थभेदों को संप्रेषित करने के लिए बहुत अच्छी है।

हेगेल ने एक बार हालैंड के बान गेर्ट को लिखा कि उनकी भाषा की दुर्बोधता का कारण उस दार्शनिक अतर्वस्तु की जटिलता, अमूर्तता और परिवर्त्यनात्मक स्वरूप है, जो दर्शन में अनिपुण लोगों के लिए अवोधगम्य प्रतीत होती है। लेकिन हेगेल का दर्शन केवल नीसिधियों के लिए ही "धुधला" नहीं है। अतः यह "धुधलापन" सतही नहीं, बल्कि ठोस और अर्थपूर्ण है। कुछ विशेषज्ञ हेगेलीय दर्शन की इस कमी का कारण उसके द्वुवाद की जटिलता बताते हैं, जो प्रायः सहजबुद्धि का विरोधी है। यह स्पष्टीकरण सगत और अपर्याप्त दोनों ही हैं क्योंकि हेगेलीय द्वुवाद की सही अतर्वस्तु की समझ या लेने वाले लोगों के लिए यह अत्यंत तर्कमगत तथा अतः मजानकारी चिंतन की पद्धति के भीतर है।

हेगेल का दर्शन केवल नीसिधियाँ लोगों के लिए ही नहीं, बल्कि दर्शन के विशेषज्ञों के लिए भी "धुधला" है। एक और महत्वपूर्ण बात यह है कि हेगेल के दर्शन में "अतिमूढ़म" परिवर्त्यनात्मक ही नहीं, बल्कि उनके सामाजिक-राजनीतिक तथा दार्शनिक-ऐतिहासिक

उन कृतियों में बरने हैं। जहाँ तक प्रकाशित कृतियों का संबंध
 तो हमें स्वयं हेनर ड्राग प्रकाशित कृतियों तथा उनके उन व्या-
 सों के बीच अंतर (बेगार यह कोई मुश्किल बनकर नहीं है) बताना
 पड़ेगा जिन्होंने उनके विद्यार्थियों में उनकी मृत्यु के बाद उनके भाग-
 दा विद्यार्थियों द्वारा लिखे गये मशहूर विवरणों के आधार पर
 प्रकाशित किया था। विधि का दर्शन में प्रत्यक्ष हेनर के सामाजिक-
 राजनीतिक विचारों तथा नीतिनैतिक और दर्शन के दृष्टिकोण में प्रत्यक्ष
 उनके विचारों की तुलना भी कम दिखलगी नहीं है। जहाँ जहाँ
 इन विचारों को बनने-बनने और निर्गमक काली स्वतंत्रतापूर्वक व्यक्त
 किया। हेनर के दर्शन के गुणगान प्रकाशित विवेक के रूप में
 हाल ही में हमने की अपने मूल में भिन्न कृतियों का तुलनात्मक अध्ययन
 किया है (68)।

पामीनी मार्कवादी ने बहुत पहले हम की जा चुकी इस व्याख्या
 की सम्यक्ता का स्पष्ट रूप में दिखाया कि हेनर अपनी प्रकाशित कृतियों
 के मुताबिक में अपने व्याख्यानों और मित्रों को पत्रों में सामाजिक सामा-
 जिक-आर्थिक समस्याओं के बारे में काफी निर्दिष्ट थे। इसका अर्थ
 यह नहीं समझना चाहिए कि हेनर ने अपनी पुस्तकों में प्रतिनिध्यावादी
 विचार और व्याख्याओं तथा भाग और में पत्रों में प्राविशारी विचार
 पेट किये। हेनर की निर्दिष्टों और अन्य दस्तावेजों का विवरण उन
 कृतियों में मूलित प्रख्यापनाओं का विवरण और संकलन करना सम-
 जाता है जिन्होंने उन्होंने प्रकाशित हनु स्वयं गणित किया। इसकी
 तरह में हेनर के सामाजिक दर्शन की कुछ महत्वपूर्ण प्रख्यापनाओं
 के गहरी अर्थ को प्रायः धृष्टता बनानेवाली धारणा गमाए हो जाती है।
 हम १८१८-१८३१ में हेनर के विद्यार्थियों द्वारा नोट किये गये
 विधि के दर्शन पर व्याख्यान के पाठ बड़े गूढ़ों जिन्होंने बर्न हेनर
 दल्लिग ने प्रकाशित किया तथा उनकी कुछ पाठ्यलिपियों, भाग और
 में उन पाठ्यलिपियों के अन्त का भी उल्लेख कर सकते हैं, जिनमें
 उन्होंने अपने व्याख्यानों में उपयोग किया (70)। पहले गूढ़ की भूमि
 में दल्लिग दिखते हैं कि हेनर ने अपने को बदलती हुई राजनीति
 परिस्थितियों के अनुकूल बनाने हुए (विशेष रूप में, मामली प्रतिनि-
 के उन्धान को ध्यान में रखते हुए) बहुधा गजबत तथा दूसरे ज

अपने वर्ग शत्रुओं को कायल, मिथिल और पार्श्वर्धित करने की चेष्टा कर रहे थे। इन्होंने उनकी, अगर ऐसा कहा जा सकता है तो, ईश्वर विचारधारा को निर्धारित किया, जिससे मिथानों ने बुर्जुआ विचारों को सामन्ती विचार-दृष्टिकोण में घेन बैठाने में मार्गदर्शन किया। यदि हम यह याद करें कि पूँजीवाद के स्वतन्त्र विकास के प्रभाव में सामन्तों ने धीरे-धीरे बुर्जुआ अर्थव्यवस्था को अपना लिया, तो हम देखते हैं कि इस दैष्टिक विचारधारा ने केवल भ्रमों में ही नहीं, बल्कि तथ्यों के गंभीर आकलन में भी प्रेरणा प्रदान की। ये प्रकटन हेगेल की कृतियों के अप्रच्छन्न और प्रच्छन्न अर्थ के यानी उन्होंने क्या कहा, उसे बीसे कहा और अंत में किम चीज पर मौन धारणा किया—इस सब के कुछ महत्त्वपूर्ण कारण हैं। याद करें कि काट ने भी, जिन्होंने मध्य नैतिक व्यष्टि की निम्ना दी, दिखाया कि कनिष्ठ सामन्तों में मौन नैतिकता का घुलन नहीं करना।

हेगेल के 'विधि का दर्शन' पर यानी उस कृति पर दृष्टिगत करें, जिसे सामान्यतः उनके प्रतिक्रियावादी सामाजिक-राजनीतिक विचारों को मिट्ट कराने के लिए उदाहरण के तौर पर देस किया जाता है। हेगेल इसमें प्राचीन काल में कायम राज्य के रूपों का परम्परागत वर्गीकरण करते हैं और कहते हैं कि राजतन्त्र, अभिजाततन्त्र और जनवाद ने विगत में जो रूप ग्रहण किये वे राजकीय समुदाय के एकांगी रूप हैं, जो "अपने भीतर स्वतन्त्र आत्मगन्ता के मिथान को नहीं बदलाने कर सकते और विकसित बुद्धि में घेन नहीं खाने हैं" (64,8,360)। स्वतन्त्र वस्तुगन्ता का मिथान व्यक्ति के नागरिक अधिकारों को बुर्जुआ-जनवादी धारणा को परिकल्पनात्मक (और गूढ़) परिभाषा के अन्तर्गत और कुछ नहीं है।

"सामन्ती राजतन्त्र" (हेगेलीय शब्दावली) के मन्त्र में वह घोषणा करते हैं कि "इस राजनीतिक प्रणाली में राज्य का जीवन विशेषाधिकारप्रान्त व्यक्तियों पर आधारित होता है, जिसकी मनमौजी पर राज्य के अस्तित्व को बनाये रखने के लिए किये जाने वाले कार्यों का एक बड़ा हिस्सा निर्भर करता है" (64,8,359)।

हेगेल सामन्ती राजतन्त्र की अर्थात् निरवुत्त राजनीतिक शासन की प्रणाली के मुहावरों में सर्वप्रधान राजतन्त्र को रखते हैं, जिसे वह

'विधि का दर्शन' की मगमगी जाव मे इग निगर्न पर पढ़ा व मरता है वि हेगेन निगुगना के निग तेमे ही नये जनकारी अवग की वकालत करते है। पर वामनव मे हेगेन इम दृष्टिकोण के विनव तर्क करते है. हावाकि वह इमे "धुंधला" अवग कर देने है। मगर्न है कि 'विधि का दर्शन' मे हेगेन आगमगना के विकाम, ममात्र के मदम्यों की पहल के विकाम, नागरिक अधिकारों और प्रातिनिडिक मस्याओ के विकाम की मविधान की मूल अवर्गमु के रूप मे वरु करते है। नागरिको के व्यक्तिगत उद्देश्य वैध उद्देश्य है और एक व्यक्ति के मनमाने कार्य (वेशक विधिक सीमाओ के भीतर) को भी अवगगन के रूप मे देखा जाना चाहिए। ऐसा है हेगेन का दृष्टिकोण, जो "मैधानिक राजतव" पद के पहले शब्द पर जोर देते है, जबकि दक्षिणतूनी दूसरे शब्द पर जोर देते है।

लेकिन मैधानिक राजतव की हेगेनीय ममभ का वास्तविक अव उन कृतियों मे सुनिश्चित और स्पष्ट रूप मे व्यक्त होता है, विने विधि की मस्याओ का अध्ययन नही किया जाता। उदाहरणार्थ, सौंदर्यशास्त्र पर उनके व्याख्यानों ने तीमरे अध्याय ('वना मे सौंदर्य या आदर्श') मे वह कहते है कि विगत मे कतावृत्तियों ने आम तौर से राजा और रानियों का चित्रण किया और आगे कहते है "पौराणिक काल के नायको के विपरीत हमारे ममय के राजा समष्टि का ऐना कोई शिखर नही है, जो स्वय मे मूर्त हो, वे केवल उन मस्याओ के अदर कमोवेश मूर्त केन्द्र है, जो पहले ही स्वतव रूप मे विकसित हो चुकी है और सविधान द्वारा पुष्ट की जा चुकी है। हमारे ममय के राजाओ के हाथो मे शासन के महत्वपूर्ण कार्य निवत मये है, वे अब विधिक निर्णय का प्रयोग नही करते; वित्त, नागरिक व्यवस्था और मुरशा अब उनके विशेष कार्य नही रह मये है, युद्ध तथा शांति विदेश नीति की मामान्य परिम्वनियों द्वारा निर्धारित होने है, विगत वे स्वय निदेशन नही करते और जो उनके अधिकार मे भी नही है। और यदि राज्य के इन सभी मामलों मे अतिम, सर्वोच्च निर्णय उनके अधिकार मे है भी, तो भी ममय रूप मे इन निर्णयों की विनिष्ट अवर्गमु उनकी व्यक्तिगत इच्छा पर नही निर्भर करनी, उन्हे निर्णय के निग उनके ममय वेश किये जान

उचित है। मरैशानिक राजनय की हेगेनीय धारणा ग्राही मन के मिदान पर नहीं, बल्कि "नागरिक समाज" (bürgerliche Gesellschaft) के मिदान पर केन्द्रित है। 'दर्शन के इतिहास पर व्याख्यान' में हेगेन प्लेटो के आदर्श राज्य के मिदान का विमर्श करने हैं और नागरिकों के अधिकारों के बारे में अपना दृष्टिकोण पेश करने हैं। वह इंगित करते हैं कि प्लेटो का आदर्श विमर्श की ओर उन्मुख है, जबकि सामाजिक संगठन के एक तन्त्र के रूप में व्यक्ति की कोई आत्मसमता नहीं थी। हेगेन लिखते हैं: "प्लेटो ने व्यक्ति के ज्ञान, मकल्य, निर्णय को नहीं स्वीकार किया, उन्होंने अपने पैरों पर खड़े होने के उसके अधिकार को नहीं स्वीकार किया और वह अपने विचार के माध्यम इस अधिकार का मेज बैठाने में असमर्थ थे। परन्तु इन तीनों तरह यह मांग करता है कि इस मिदान को भी उचित स्थान दिया जाये, जिस तरह यह मांग करता है कि इसे सर्वोच्च में पुनर्निर्माण दिया जाये, मार्क्स के माध्यम इसका सामाजिक्य बैठाया जाये। प्लेटो के मिदान का विलोम व्यक्ति के मजबूत स्वतंत्र मकल्य का मिदान है, जिसे हाल के युग में विशेष रूप में कमों द्वारा पेश किया गया यह मिदान कहता है कि व्यक्ति की स्वतंत्रता बन्धुन व्यक्ति की ही स्वतंत्रता के रूप में आवश्यक है, कि प्रत्येक व्यक्ति को अपने को पूरी तौर पर व्यक्त करने में समर्थ होना चाहिए" (64, 14, 295)।

हेगेन प्लेटो के मुकाबले में बुर्जुआ जातिवादी कमों को पेश करते हैं, जिनके दृष्टिकोण को वह राज्यत्व के विचार के आवश्यक विधान, दार्शनिकों के मनमाने विचार से स्वतंत्र विकास की एक अभिव्यक्ति के रूप में मानते हैं। यह सही है कि हेगेन सदेह प्रकट करते हैं: कमों में "यह विलोम मिदान अपने चरमोत्कर्ष पर पहुँच जाता है और अपने पूर्ण एकाकीकरण में प्रकट होता है" (64, 14, 295)। इस सदेह को जातिवादी विचारों को छिपाने के प्रयास के रूप में नहीं पेश किया जाना चाहिए। हेगेन वास्तव में बहुत-सी चीजों पर कमों के माध्यम से संकेत रखते हैं।

'इतिहास का दर्शन' में हेगेन मरैशानिक राजनय को अपनी समर्थ की विवर्धित करते हैं और स्वामित्व की स्वतंत्रता तथा व्यक्ति की स्वतंत्रता की मांग को पक्षीय पक्ष में रखते हैं, उन्हें दगुन (बन्धुन)

। स्वतंत्रता के महत्वपूर्ण घटकों के रूप में दे सकते हैं। इस "वस्तुगत
 ज्ञान" यानी पूँजीवादी सामाजिक संबंधों की स्थापना की वजह
 "सामंती संबंधों में उत्पन्न होने वाले सभी अस्वतंत्रता, गारंटी
 धि हनना कर और व्यक्तिगतता में उत्पन्न होने वाले सभी निर्धारण
 प्राप्त हो जाते हैं। इनके अलावा, बार्न्सविच स्वतंत्रता के लिए ऐसा
 इनके की स्वतंत्रता आवश्यक है। जिनका आशय यह है कि आदमी
 को अपनी इच्छानुसार अपनी योग्यताओं का उपयोग करने की अनुमति
 हो और सभी सरकारी पद उसकी पहुँच के भीतर हों। ऐसे हैं साम्यवादी
 स्वतंत्रता के घटक जो इच्छाओं पर नहीं निर्भर करते क्योंकि इच्छाओं
 भ्रम-यथा और दामन दोनों ही के अस्तित्व को स्वीकार करती है।
 बर्न्स मानव के विकास और आत्म-चेतना पर निर्भर करते हैं, जिनका
 मनुष्य मानव के आन्तरिक माध्यम से है"। और आगे हेगेन जोर देते हैं

नागरिक को अपना काम करने में ही नहीं बल्कि हमारे साथ प्राप्त
 करने में भी समर्थ होना चाहिए, आदमी को अपनी योग्यताओं को
 उपयोग करने में समर्थ होना ही काफी नहीं है बल्कि उसे उन्हें लागू
 करने में भी समर्थ होना चाहिए" (63.4.927)।

हेगेन सामंती विधि के मुकाबले में बुर्जुआ विधि को गढ़ा
 करते हैं, वह बुर्जुआ विधि को आदर्श रूप में प्रस्तुत करने
 है निजी स्वामित्व को "स्वामित्व की स्वतंत्रता" के रूप में
 और भ्रम-यथा के उन्मूलन (औद्योगिक स्वतंत्रता) को "व्यक्ति की
 स्वतंत्रता" के रूप में परिभाषित किया जाता है। लेकिन बुर्जुआ क्रांतियों
 (जो हेगेन के समय में वास्तविक तथ्य की अवस्था लुभावने परिप्रेक्ष्य में)
 का यह आदर्शवादी भ्रान्तिकारी बुर्जुआ विचारधारा के लिए अविश्वस-
 न्य था। वे लोग, जिन्होंने बुर्जुआ क्रांतियों के युग में ऐसे क्रांतियों
 को आदर्श रूप में नहीं प्रस्तुत किया, अधिकांशतः इसके सामंती
 विरोधी थे।

अब में, संवैधानिक राजतन्त्र के प्रश्न की जांच समाप्त करने के
 लिए हम कुछ उन विचारों की खोज कर सकते हैं, जिन्हें हेगेन ने
 जाने बिना को निम्न पत्रों में व्यक्त किया। निष्कर्षों को अपने एक
 पत्र में (हेगेन इस पत्र में व्यक्त विचारों के प्रति हमेशा कफादार रहे),
 वह जोर देते हैं कि संविधान की समस्या राष्ट्रीय सत्ता के नियंत्रण तक

अध्ययन-विधि में सबसिद्ध सामान्य विचार, जो दर्शन के इलाक़ के अध्ययन के विद्यार्थी में से एक है, हेगेल पर विशेष रूप से बना होता है क्योंकि उनका संपूर्ण दर्शन विधि तथा प्रणाली के बीच का विरोध में भरा हुआ है। इस दृष्टिकोण में कहा जा सकता है कि हेगेल के विद्यार्थी की अवस्थिति उसमें कहीं अनुत्तरीय रूप में सम्पूर्ण है जिसे वह समझने से और जिसे उन्होंने प्रणाली बनाया है।

हेगेल का दर्शन बुद्धि का विचारधारा था। मैक्स वॉल्फर का भी हेगेल ने काँच का नदी, मुग़ल-शासनी सामाजिक शांति के जमाने बुद्धि का व्याकरण - का समर्थन किया। अब हेगेलीय दर्शन काँच का विद्यार्थी और इसकी हेगेलीय व्याख्या के बीच भेद का अन्तर है। यह काँच काँच काँच है। क्योंकि हेगेल ने विचार के व्याकरण के विद्यार्थी का निर्माण और इसकी मुग़लकारी व्याख्या का अन्त किया।

है, जो नागरिक समाज के आधार को निर्धारित करता है। इस तरह राज्य को परम बनाना हेगेल के लिए अपनी प्रणाली की समस्त अनिवार्य और सम्बन्धों द्वारा पुष्ट सिद्धांत है। किसी भी जाति के लिए मूल प्रश्न मता का प्रश्न है, जाति एक प्रकार के राज्य को नष्ट करने के समकक्ष है। ऐतिहासिक रूप से अधिक प्रगतिशील राज्यों की स्थापना करती है। हेगेलीय प्रणाली राज्य के जाति के स्थापना की आवश्यकता को दार्शनिक ढंग में प्रमाणित नहीं करती। इनके विपरीत, यह प्रणाली राज्य के अंतर्वर्ती, स्वतन्त्र विकास की पूर्ण कल्याण करती है। लेकिन अपनी प्रणाली के विपरीत (और अपनी विधि के पूर्णतः अनुरूप) हेगेल अपनी धारणा में मेल खाने वाले राज्य को छथरा राज्य में धृष्ट करते हैं, जिसे जाति नष्ट कर देती है। हेगेल कहते हैं "वास्तव में बुद्धिमत्ता के ढंग में विभाजित राज्य में सभी कानून और सम्बन्ध अपने मूल निर्धारणों के अनुसार स्वतन्त्रता के कार्यान्वयन के अलावा और कुछ नहीं हैं" (64, 10, 128)। लेकिन हर राज्य स्वतन्त्रता का कार्यान्वयन नहीं है। उदाहरणार्थ, १७८६ की जाति की पूर्ववर्ती में फ्रांसीसी राज्य का वर्णन करते हुए हेगेल रोगपूर्वक चिल्लाते हैं: "यह कैसा राज्य था। मत्रियों और उनकी वेस्तियों, बीवियों, नौकरों द्वारा सर्वथा निरकुश शासन, छोटे तानाशाहों और निष्ठुरों को एक बहुत बड़ी तादाद ने राज्य की संपदा और जनता की मशकत की कमाई को लूटना अपना दैवी अधिकार मान लिया। निर्लज्जता और अन्याय अविश्वसनीय सीमा पर पहुँच गये थे; नैतिकता केवल सत्ताओं की नीचता के अनुरूप थी। हम नागरिक तथा राजनीतिक क्षेत्रों में और अतिक्रमण तथा विचार के क्षेत्र में भी व्यक्तियों की अधिकारहीनता देखते हैं" (64, 15, 516)। फ्रांसीसी (और किसी भी सामन्ती) राज्य की यह आलोचना सिद्धांती है कि हेगेल ने राज्य को परम बनाने में तब परहेज किया, जब उनके समक्ष पहले ही संप्रदाय हो चुकी बुर्जुआ जाति की आवश्यकता स्पष्ट करने का कार्य प्रस्तुत था। आवश्यक के मता से अमूर्त प्रतियोग की भर्त्सना करने हुए हेगेल अक्सर इस प्रतियोग को मूर्त, ऐतिहासिक स्वरूप प्रदान कर देने थे।

अब हेगेल के दर्शन की वस्तुगत सामाजिक अन्तर्वस्तु और उसकी , मनस्थिति के बीच अन्तर्विरोध बुर्जुआ जातिवादी भावना

इन उत्साहपूर्ण शब्दों का अनुगमन गभीर गहराई ने किया। लेकिन वे ज्ञान के इस उच्च मूल्यांकन के महत्व को सम नहीं कर सके।

यह सही है कि हेगेल ने बुर्जुआ क्रांति के ज्ञानकारी मार्ग को भी देखे के लिए अनिवार्य नहीं माना। लेकिन उन्होंने भीष्टे घोषित किया ('दर्शन के इतिहास पर व्याख्यान' में) कि निश्चित परिस्थितियों के अंतर्गत ज्ञान अनिवार्य बन जाती है। हेगेल के अनुसार , जब जन-भावना यह महसूस करती है कि विद्यमान विधिक आधार अपनी आवश्यकता से वंचित होकर बेडिया बन गया है तब ' दो में से एक विकल्प प्रवृत्त होता है या तो जनता आंतरिक द्विगतात्मक विस्फोट के द्वारा इस अधिकार को नष्ट कर देती है , जो अब भी स्वीकार किये जाने की मांग करता है या वह शांतिपूर्वक और क्रमशः उम कानून को बदल देती है , जिसे अब भी कानून माना जाता है , लेकिन जो अब नैतिकता का एक वास्तविक अंश तत्व बिल्कुल नहीं रह जाता , बल्कि अब यह वह चीज है , जिसे जन-भावना ने पहले ही वशीभूत कर लिया है (64,14,276-77) । स्वभावतः हेगेल सामंती अधिसंरचना के बुर्जुआ अधिसंरचना में शांत और क्रमिक क्रांति का समर्थन करते हैं। यह विचारधारात्मक प्रवृत्ति बुर्जुआ ज्ञान के विशिष्ट स्वरूप को प्रतिबिम्बित करती है , जो केवल तब शुरू होती है , जब पूँजीवादी संरचना सामंती प्रणाली के गर्भ में उत्पन्न होती है। फिर भी , हेगेल इस चीज को भली भांति जानते हैं कि ऐसे शांतिपूर्ण क्रमविकास के लिए शासकीय सामाजिक शक्तियों द्वारा नूतन का स्वागत करने की तत्परता आवश्यक है। " राज्य हिंसात्मक क्रान्तियों के बिना तब क्रांति-रहित होता है , जब यह समझ सार्विक संपदा बन जाती है सस्याए पके फल की भांति गिर पड़ती है , वे न मालूम कैसे लुप्त हो जाती है , इस अनिवार्य सत्य के सामने हर कोई नतमस्तक होता है कि इसका अधिकार खत्म होना ही चाहिए। परंतु सरकार को यह मालूम होना चाहिए कि इसके लिए समय आ गया है। यदि सरकार सच्चाई से अनभिज्ञ रहकर अपने को अस्थायी मस्याओं से जकड़ देती है , यदि , वह अपने संरक्षण में महत्वपूर्ण के विरुद्ध कानून की शक्ति रखने वाले महत्वहीन को लेती है तो उसे इसी वजह से आगे बढ़ती हुई जन-भावना द्वारा वस्तुपूर्वक उलट दिया जाता है " (64,14,277) ।

बुर्जुआ क्रांति की विचारधारा नियन्त्रण शासक सामन्ती शक्तियों के साथ समझौते का अभान रखती है; उनका एक कारण यह है कि इस समझौते से बचने पहले बुर्जुआ वर्ग को नाश होना है। बुर्जुआ क्रांतिकारी भावना हमेशा सीमित, अमग्न, अपूर्ण होती है, लेकिन वस्तुतः यही विशेषताएँ शासक सामन्ती वर्गों के एक निश्चित हिस्से को बुर्जुआ वर्ग के पक्ष में कर लेती हैं। और हेगेल का दर्शन एक सच्चे सामन्ती दृष्टि में बुर्जुआ सवधों के उत्थान के युग में बुर्जुआ क्रांतिकारी भावना के मार को प्रामाणिक दृष्टि से व्यक्त करता है। यही चीज उनके दर्शन को युग-विशेष की सामाजिक चेतना बनाती है।

हेगेल के दर्शन का "धुंधलापन" मार्क्सवादी-लेनिनवादी विवेचन के प्रकाश में लुप्त हो जाना है। हेगेलीय सिद्धान्त का सामाजिक अर्थ स्पष्ट हो जाना है। फिर क्या कारण है कि आधुनिक बुर्जुआ दार्शनिक उन्हें एक राजनीतिक प्रतिनिधित्वावादी सर्वमान्यतात्मक राज्य के सिद्धान्तकार के रूप में पेश करते हैं? इतिहास की विडम्बना ऐसी है कि यह सत्य बुर्जुआ विचारक आज प्रतिनिधित्वावादी विचारधारा के विरुद्ध सशस्त्र प्रगतिशील सामाजिक शक्तियों का मित्र है।

तथा व्यवहार की सार्विकता की हेगेलीय धारणा

बहुत बढ़िया हेगेल धारणा और विषय के मेन के रूप में "विचार" पर, सत्य के रूप में विचार पर मनुष्य के व्यावहारिक, उद्देश्यपूर्ण कार्य के जरिये पहुँचने है। उस विचार के बहुत निकट कि मनुष्य अपने व्यवहार द्वारा अपने विचारों, धारणाओं, ज्ञान, विज्ञान की वस्तुगत सत्यता को मिट्ट करता है।

पन्ना ० ६० लेनिन

मार्क्सवादी दर्शन में व्यवहार की विविधता, इसके ज्ञानभीमाभीय, सामाजिक-आर्थिक, सामाजिक-राजनीतिक, जातिकारी कार्यों, इसके सार्विक महत्व और अर्थ को प्रकट किया है, जो भौतिक उत्पादन, सामाजिक स्थापनाएँ, सज्ञान, कलात्मक कार्यों और सामान्यतः किसी भी मानव-कार्य में मूलतः भिन्न ढंग में व्यक्त होते हैं। व्यवहार का द्वंद्वात्मक-भौतिकवादी सिद्धांत एक महत्वपूर्ण तत्व के रूप में दर्शन के इतिहास में सज्ञान के संपूर्ण इतिहास के आलोचनात्मक सामान्यीकरण के रूप में अस्तित्व रखता और विकसित होता है। उल्लेखनीय है कि मार्क्सवाद के संस्थापकों ने सर्वोपरि दर्शन के इतिहास की अपनी कृतियों में व्यवहार के मार्क्सवादी दार्शनिक सिद्धांत की महत्वपूर्ण प्रस्थापनाएँ की हैं। ये कृतियाँ हैं - मार्क्स की 'हेगेल के विधि-दर्शन में योगदान', एंगेल्स की 'लुडविग फायरबाख और क्लेमिन्कीय जर्मन दर्शन का अंत' और लेनिन की 'भौतिकवाद और आलोचनात्मक अनुभववाद' तथा 'दार्शनिक टिप्पणियाँ'। इस संबंध में स्वभावतः यह प्रश्न उठता है पूर्वमार्क्सवादी दर्शन में व्यवहार की समस्या ने क्या भूमिका अदा की? मार्क्सवादी दर्शन प्रगतिशील पूर्ववर्तियों सहित अपने सभी पूर्ववर्तियों

रूप में भी करने है, अपनी अतर्वस्तु अपनी अन्यमत्ता यानी अन्यमत्तामित्र जगत् में प्राप्त करना है। बाह्य पर यह निर्भरता है प्रत्यय का परिणीत है, अब यह अभी सर्व-आवेष्टनकारी विर- नहीं है, जो सभी अस्तित्वमान चीजों को जन्म देता है तथा अपनी मान्य अतर्वस्तु के रूप में निज में रखता है। इस परिणीत सैदानिक साधनों में काबू नहीं पाया जा सकता, मिटान को इस में परिणत होना चाहिए। केवल इसी परिस्थिति में निज-रूप : निज-निमित्त धारणा बनती है। यह अब केवल मज्ञान के रूप नहीं, बल्कि अस्तित्वमान मत्ता की परिवर्तित करने वाले कार्य के भी प्रकट होती है। एक व्यावहारिक प्रत्यय के रूप में धारणा : अतर्वस्तु को वस्तुगत जगत् में पेश करती है और इसके जरिये व की "बाह्यता" पर, आत्मा में इसके अन्यमत्तामित्र पर काबू पा तथा बुद्धिमग्न आधार पर दुनिया का पुनर्निर्माण करती है।

लेकिन व्यावहारिक प्रत्यय भी सीमित है, क्योंकि यह सैदा प्रत्यय का उसके निषेध के रूप में विरोध करना है। हेगेल के अनुसार उममें "अब भी सैदानिक प्रत्यय के गुण का अभाव होता है" (64,5,324) अर्थात् उद्देश्यों और उनके कार्यान्वयन के मार्ग की समझ तथा यथा के आलोचनात्मक मूल्यांकन का अभाव, जिसे यह परिवर्तित करना चाहे उसकी प्रकृति कुछ भी क्यों न हो। अपने विकास की इस अव में व्यावहारिक प्रत्यय यथार्थता को अभी भी प्रामाणिक रूप में न बल्कि हिमा ऐसी चीज के रूप में समझता है, जो "स्वयं नग्न और जिसे अपना सही निर्धारण तथा एकमात्र मूल्य अपने उद्देश्य रूप में निर्दिष्ट शुभ के जरिये प्राप्त करना चाहिए" (64,5,324) वस्तुगत यथार्थता के अपर्याप्त मूल्यांकन पर व्यावहारिक प्रत्यय के व्यवहार के विभाग द्वारा काबू पाया जाता है, क्योंकि व्यवहार सैदा निज ज्ञान की आत्मसात करता है, उसमें यथार्थता और इसके परिवर्त के नियमों के ज्ञान के रूप में पारंगति प्राप्त करना है, तथा इस द्वारा समझता है कि सैदानिक प्रत्यय के प्रति इसका विरोध केवल मापेक्ष है। इसका वक्तव्य में एक ऐसा वस्तुगत मकार "उत्पन्न की कायम होता है, "जिसे आत्मिक आधार और सामाजिक नियम प्राप्त है। यही वस्तु प्रत्यय है" (64,5,327) ।

अपने प्रत्ययवादी स्वभाव के बावजूद हेगेल द्वारा विरामित व्यवहार की दृष्टान्तिक धारणा में सामाजिक व्यवहार की सामाजिक अनर्थानु और अर्थ रहित रूप में विद्यमान है। अस्तित्वमान का व्यावहारिक परिवर्तन उसके ज्ञान के लिए मूल धर्म है। अतः व्यवहार मज्ञान का आधार तथा उसके कार्यान्वयन का उच्चतम रूप है। स्वभावतः हेगेल इन मन्थों को प्रत्ययवादी ढंग में प्रस्तुत करते हैं। आत्मा केवल उगी चीज का मज्ञान करती है, जिसका वह स्वयं निर्माण करती है। पर चूँकि इस स्वभाविक आत्मा में अभी आत्म-चेतना नहीं प्राप्त की है यह अपने द्वारा रूपान्तरित यथार्थता को अनात्मिक और अतः नगण्य मानती है। लेकिन यथार्थता कदापि नगण्य नहीं होनी क्योंकि इसका मार आत्मिक होता है। व्यावहारिक प्रत्यय यथार्थता को अपने मूलन के रूप में समझते हुए, उसके अपने निषेध को रद्द करता है। अपने इस रूप में अर्थात् "परम प्रत्यय" के रूप में व्यावहारिक प्रत्यय मज्ञान में उपर है, क्योंकि यह "चेतन मार्किक का ही नहीं, बल्कि पूर्णतः वास्तविक का भी महत्व रखता है" (10, 38, 213)। लेनिन ने हेगेल की इन प्रस्थापना का उच्च मूल्यांकन किया। 'तर्जुमान' पर अपनी टिप्पणियों में वह 'मैदानिक और व्यावहारिक प्रत्ययों के बारे में हेगेल की प्रस्थापनाओं का विमर्शण करते हैं तथा उनके बुद्धिमत् तन्वों को प्रकट करते हैं। 'हेगेल व्यवहार और मज्ञान की वस्तुगतता पर' गीर्षव अपने अध्ययन के विषय को सूत्रित करते हुए लेनिन दिखाते हैं कि यह जर्मन प्रत्ययवादी व्यवहार की भूमिका की सही ज्ञानमीमाभीय समझ के चितने निवट है। लेनिन हेगेल की स्थापनाओं का निष्कर्ष प्रस्तुत करते हुए और उन्हें भौतिकवादी ढंग में ठीक करते हुए लिखते हैं "मैदानिक मज्ञान को विषय को इसकी आवश्यकता में, इसके चतुर्मुखी मन्थों में, इसकी अनविरोधी an und für sich* गति में प्रदान करना चाहिए। लेकिन मानव-विचारणा मज्ञान के इस वस्तुगत सत्य को 'निश्चित रूप में' केवल तभी पकड़ती और उसमें पारगत होती है, जब विचारणा व्यावहारिक अर्थ में 'सत्ता निज-निमित्त बन जाती है। अर्थात् मनुष्य और मानवजाति का व्यवहार मज्ञान की

* निज में और निज-निमित्त। — अनु०

कल्पना की कमी है। क्या इसे पूरा करने का विचार है ?
 नहीं-नहीं कहती है (10, 39, 211) ।

ये सब कहकर वह फिर कहती है कि सिद्धांत में हमें के-
 दर उपाय पर विचार करना है। ज्ञान के सिद्धांत में व्यापक
 ज्ञान में वह सिद्धांत और व्यापक 'के मध्य की गैर-
 काल्पनिकता का विचार करने है। व्यापक को मर्यादित करने
 विचार है कि ज्ञान में केवल व्यापक में सिद्धांत के मध्य
 सिद्धांत में व्यापक के मध्य की भी व्यापक रूप में समझें।
 ज्ञान इस विचार पर पहुँचे है कि सिद्धांत में मध्य व्यापक
 विकास की प्रत्यक्ष प्रतीति में मध्यमक काल का
 रूप बनता है। ज्ञान की प्रतीति प्रतीति का स्वरूप देने का
 विचार है "व्यवहार (मैथानिक) मध्य में उच्च है, यह
 केवल मार्गिका का ही नहीं बल्कि प्रत्यक्ष प्रतीति का भी
 स्वरूप है" (10, 39, 211) ।

यों दिया जाना चाहिए कि मध्यम काल और हर तरह के।
 की पूर्ण नहीं करने। व्यवहार को हमारे विकास में एक अव-
 द्यमयी उच्चतर अवस्था में मध्यम के रूप में देखा जाता है।
 ही, ज्ञान में व्यवहार का मध्य भी बढ़ना है, ज्ञान अपनी व-
 विविधता होता है और मैथानिक ज्ञान के स्तर पर पहुँचना है।।
 व्यावहारिक कार्य में बढ़ना जाता है और हमारे विचारों में एक
 उच्चतर स्तर पर उठता है। सिद्धांत के मार्गदर्शन में व्यवहार की
 को मर्यादित करता मध्य तथा ठोस बनाता है। अपने विविध
 मैथानिक मध्य में अदृष्ट रूप में जुड़े व्यवहार में निहित प्रत्यक्ष यह
 और मार्गिका की एकता ही व्यवहार को मध्य की व-
 बनानी है। और वस्तुतः यही कारण है कि अध्ययन के परिण-
 का मैथानिक मध्यम तथा व्यवहार द्वारा उनका परीक्षण
 हमारे को पूर्ण और समृद्ध बनाते हैं और मध्य तथा इसकी का
 अर्थात् विज्ञान और व्यवहार को निरपेक्ष मानने के लिए न
 नहीं छोड़ने।

आधुनिक प्रत्यक्षवादी दार्शनिक मध्य की कमी की वृत्ति में व्यव-
 की मार्गिका की समझ को अस्वीकार करते हैं और आन्तरिक परिण-

के रूप में ज्ञान तथा भौतिक वस्तुओं में प्रत्यक्षन जैसे व्यावहारिक कार्य के बीच पारस्परिक विरोध को ओर इंगित करने है। आधुनिक दर्शनात्मिकों के विपरीत हेगेल के लिए विज्ञान, तर्क तथा व्यावहारिक कार्य के बीच यह अधिभूतवादी सुवासना विस्तृत रहना था। उनसे विज्ञान के अनुसार, व्यवहार एक ऐसी प्रक्रिया है, जो आत्मिक को भौतिक में तथा आत्मगत को वस्तुगत में बदलती है। लेकिन इस धारणा के बुद्धिमत् तत्व को प्रकट करते हुए हेगेल की प्रत्ययवादी प्रस्थापना को समाधारण स्पष्टता में उद्घाटित करने है "हेगेल के लिए कार्य, व्यवहार एक तार्किक हेतुबन्धन", तर्क का आकार है। और यह सही है। बेशक इस अर्थ में नहीं कि तर्क का आकार मनुष्य के व्यवहार (अथवा प्रत्ययवाद) में अपनी अन्यगता रहता है, बल्कि इसके विपरीत, मनुष्य का व्यवहार अरबों बार पुनरावृत्त होकर तर्क के आकारों द्वारा उसकी चेतना में मुद्रित हो जाता है" (10, 38, 217)।

पूर्व-मार्क्सवादी भौतिकवाद ने प्रतिदिग्धन के ज्ञानमीमाणीय विज्ञान को प्रमाणित करने हुए प्रत्ययवाद का प्रतिहार किया, लेकिन इसने सज्ञान के लिए सांशक्तिक तार्किक रूपों के साथ वस्तुगत यथार्थत्व के संबंध के प्रश्न को नहीं पेश किया। एंगेल्स ने इंगित किया कि अधिभूतवादी भौतिकवाद ने "अपने को इस प्रमाण तक सीमित किया कि सम्पूर्ण विज्ञान और ज्ञान की अन्तर्वस्तु इन्द्रिय-अनुभव में ही निगमित होती चाहिए। यह आधुनिक प्रत्ययवादी चिन्तु साथ ही इडात्मक, धाम तौर में हेगेल का दर्शन था, जिसने रूप के संबंध में भी इसका अध्ययन किया" (9, 266)।

एक ओर, अधिभूतवादी भौतिकवाद का और दूसरी ओर, वाट के आत्मगतवाद का विरोध करते हुए हेगेल अपने प्रत्ययवाद के वावजूद वस्तुगत यथार्थता को व्यक्त करनेवाले रूपों के तौर पर तार्किक रूपों की सही समझ का पूर्वाभिमान करते हैं, हालांकि उनकी व्याख्या सचमुच प्रत्ययवादी है। उनके विचार में, सभी चीजें निर्णय परिकल्पित निष्कर्ष हैं। इन प्रतीयमानन निरर्थक दावों का हवाला देते हुए लेनिन कहते हैं "बहुत अच्छा! सर्वाधिक सामान्य तार्किक 'आकार - (यह सब 'हेतुबन्धन' के प्रथम आकार' से संबंधित पैराग्राफ में)

प्रत्यय, व्यावहारिक प्रत्यय, आदि बनता है। दूसरीगति वह प्रत्यय की एक परम, एकात्म के रूप में मानते हैं, जो निश्चिन्त प्रत्ययों को स्वतः एकीकृत करता है। ये प्रत्यय अपने मार्बिक विभाग में इष्टात्मक सर्वसाध्य के प्रयोगों की प्रणाली, मार्बिक निर्धारणों और गला के गज्ञान की प्रणाली बनाते हैं। हेगेल के ये विचार अधिक स्पष्ट हो जाते हैं यदि हम उन्हें प्लेटो द्वारा शुरू दार्शनिक परम्परा में जोड़ दें। जिनकी शिक्षा के अनुसार प्रत्ययों का इष्टिप्राप्ति जगत् इष्टिप्राप्त दग में अनुभूत वस्तुओं के जगत् का स्रोत है। प्लेटो के विचार में, उनमें ही प्रत्यय है, जिनकी कि अलग-अलग वस्तुएं और उनमें निहित गुणात्मक निर्धारक लक्षण, इष्टिप्राप्त दग में अनुभूत जगत् में अस्तित्वमान हर चीज का पर्यवहार में एक निश्चिन्त प्रत्यय है।

हेगेल ऐसे प्रत्ययों की अपरिमित विविधता को अस्वीकार करते हैं, जिनके परिमाण और गुण वस्तुतः इष्टिप्राप्त दग में अनुभूत वस्तुओं द्वारा निर्धारित किये जाते हैं। वह मात्र एक मार्बिक आद्य प्रत्यय के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। जिसे "परम प्रत्यय" का नाम दिया जाना है और जो सत्ता तथा चिन्तन की एकात्म चिन्तन-सत्ता, विषयी-विषय है। इस तरह बुद्धि, चिन्तन, गज्ञान व्यवहार यानी मनुष्य के मौलिक बौद्धिक गुण एक अतिमानवीय महत्व प्राप्त कर लेते हैं तथा इन्हें ब्रह्मांड के गुणात्मक निर्धारक लक्षणों, इसके अस्तित्व, गति और विकास के दग के रूप में देखा जाना है। हेगेल का सर्वबुद्धिवादी दृष्टिकोण मनुष्य के लक्षणों को मनुष्य में स्वतन्त्र यथार्थता में बहिर्वर्णित करता है, यह अन्यत्र सूक्ष्म बुद्धिवादी मानवत्वारोपण है।

लेकिन बात यह है कि मूर्त रूप में अस्तित्वमान माने हुए मानवीय गुणों में संपन्न परम के इस कल्पनीय जगत् के साथ-साथ प्रकृति, समाज, इष्टिप्राप्तभविक दग में प्रेरित मानव-जीवन का भी अस्तित्व है, जिसमें बुद्धि, चिन्तन और गज्ञान न अपरिमित रूप से शक्तिशाली, न परम, न ही मार्बिक हैं। स्पष्टतः हेगेल उस परम के कालनिरपेक्ष जगत्, जहां हर चीज को पहले ही जाना और सिद्ध किया जा चुका है, तथा काल और देश में अस्तित्वमान उस अपूर्ण मानव-यथार्थता के बीच अन्तर्विरोध में इन्कार नहीं कर सकते, जिसमें सज्ञान अधूरा होता है, जो गलतियों में स्वतन्त्र नहीं होता और जहां व्यावहारिक

इस तरह परम को अपनी कार्यक्षमता तथा वे निरुद्धि रूप है। लेकिन यह अपनी प्रत्यक्षता से भी निरुद्धि निरुद्धि रूप है, जिसे हेगेल परम का एक प्रत्यक्षवादिता रूप मानते हैं। ऐसे हैं इन्द्रिय प्रवृत्ति मनुष्य और समाज। यदि परम के क्षेत्र में व्यवहार का वर्तन एक ऐसी व्यवस्था यदि के रूप में लिया जाता है, जो मनुष्य और विज्ञान के विशेषों को उद्घाटन लाक्षणिक में बदल देती है, जो इन्द्रिय मानव-जीवन में व्यावहारिक कार्य ऐंद्रिक व्यवस्था धारण करना है और प्राकृतिक प्रेरणाओं आकर्षणों मनोभावों तथा स्वियों में अविवेक है। परन्तु परम प्रवृत्ति समाज मानव-कार्य के बाहर अस्तित्व नहीं रखता। इसीलिए "परम प्रत्यक्ष" और मानव इतिहास के बीच विरोध वैसा ही सापेक्ष है, जैसे कि मनुष्य और विज्ञान की प्रतिस्थापना। उन मनुष्य वान ऐंद्रिकमय रूप में अनित्य सामाजिक यदि में साधन की विशेषताओं को प्रकट करने, सापेक्ष को परम के निर्माण के रूप में और परम को विकसितमान के रूप में समझने में निहित है।

हेगेल मानव-कार्य के रूप में व्यवहार का विक्षेपण व्यक्ति के लक्षणों में गुरु करते हैं, जिसकी चेतना प्रत्यक्षतः केवल ऐंद्रिकता के रूप में प्रकट होती है। हालांकि हेगेल मनुष्य की अनुभूतियों (इंद्रियों के क्षेत्र में वह मनुष्य को विषयी की अपेक्षा विषय के रूप में देखते हैं) की विनिष्ठता को प्रकट नहीं करते, फिर भी वह ऐंद्रिकता के रूपों को मानव-व्यक्तित्व के निर्माण के रूपों के तौर पर देखते हैं।

... का निम्नतम रूप - प्राकृतिक प्रेरणा - "अस्वतंत्र, प्रत्यक्ष

चेतन, कामना की निम्नतम योग्यता है। त्रिगुण अनुगमन करने
 में मनुष्य एक प्राकृतिक गंगा के रूप में काम करता है (64/18,4)।
 हेगेल इच्छाओं की बड़ी श्रान्तिवादी प्राकृतिक प्रेरणाओं तथा अनर्बन्ध
 उत्प्रेर और अर्थ में भरी मानवताओं के बीच भेद करने है। मनुष्य के
 स्वतंत्र इच्छार्य कार्य के संगठनक्रम में मनोवेगों का स्थान और भी
 ऊँचा है। हेगेल के विचार में, मनोवेग के बिना कोई भी महान कार्य
 संभव नहीं है। जब इच्छार्य चाह का अन्तर्गत विवर्धन और अर्थपूर्ण
 रूप है। इसे स्वार्थ में गहमगह नहीं करना चाहिए। त्रिगुण ध्यातन अपन
 मार्मिक आधार के प्रति मर्याद नहीं होता। मानव-श्रीलन में रसियों
 के महत्व का अतिमूल्यवान करना बटित है। रसि के बिना कुछ भी
 पूरा नहीं हो सकता। रसियों का अतिमूल्य विभिन्न भूतारों - मनुष्य
 की ऐतिह्यिक प्रकृति के मध्यमों - की पूर्वकल्पना करता है जो वैयक्तिकता
 के विशिष्ट मध्यम है।

मरुत्य उच्चतम ऐतिह्य-वैदिक योग्यता है। मरुत्य प्रेरणाओं
 का "मूल्यवान" करता है, वह कामना की उच्चतम योग्यता के रूप
 में इच्छार्य प्रेरणाओं पर अपनी निर्भरता के बावजूद उनके ऊपर उठता
 है। इस "मूल्यवान" का परिणाम ज्ञयन है। भुक्ति ज्ञयन मानव-अस्तित्व
 की वैयक्तिकता द्वारा निर्धारित होता है, इसलिए यह अभी भी मनमाना
 है, लेकिन भुक्ति मरुत्य अपने को प्राकृतिक प्रेरणाओं में स्वतंत्र करने
 हुए बुद्धिमगत, मार्मिक रूप में महत्वपूर्ण अनर्बन्धों में पूरित करता है
 इसलिए ज्ञयन मनमानेपन पर बाधू पा नेता है और अधिवाधिक प्राप्ता-
 निक ढग में मरुत्य के मार को व्यक्त करता यानी स्वतंत्रता बन जाना
 है। हेगेल के शब्दों में, "आत्मगत मरुत्य केवल औपचारिक है जो
 यह नहीं बनाता कि वह क्या चाहता है। केवल बुद्धिमगत मरुत्य
 ही वह मार्मिक पूर्वाधार है, जो निजरूप में निर्धारित और विवर्धित
 होता है तथा अपने चरणों की व्याख्या मघटव अंगों के रूप में करता
 है" (64/1,144)। हेगेल के अनुसार, मरुत्य वही तक स्वतंत्र है, जहाँ
 तक यह बुद्धिमगत है अर्थात् यह बुद्धिमगत प्रेरणाओं द्वारा निर्धारित
 होता है, जो वैयक्तिकता के ऊपर उठने हुए मार्मिक महत्व रखती हैं।
 लेकिन मनुष्य का बुद्धिमगत मार कोई प्रत्यक्षता दी गयी चीज नहीं
 है यह निरन्तर निर्माण की प्रक्रिया में गड़बड़ा रहता है। व्यक्ति अपने



ते। यह प्रतिबंध और इसमें सबद्ध गलतियों की जड़ प्रत्ययवाद में, जो भौतिक उत्पादन को सामाजिक जीवन के आधार के रूप में मानता असंभव बनाता है।

यदि शुरू में हेगेल ने सकल को ऐंद्रिकता से उसके सबद्ध में ला, तो आगे चलकर सकल की वस्तुगत, सार्विक अंतर्वस्तु के निर्धारण सबद्ध में उन्होंने तात्त्विक बुद्धि से सकल के सबद्ध को अपने विश्लेषण का विषय बनाया। १७वीं शताब्दी के तर्कबुद्धिवादियों ने सकल को द्वि के एक विशेष रूप में परिभाषित किया था। उन्होंने सकल के विरोध में अनुभावों को रखा, ताकि बुद्धिमत् सकल की अपनी धारणा को प्रमाणित कर सकें। लेकिन एक द्विवादी के रूप में हेगेल सकल को अनुभावों में जोड़ते तथा उनके बीच भेद भी करते हुए इस विरोध को सीमित करते हैं। अन्य मामलों की भांति यहां भी वह द्वात्मक तादात्म्य के अपने सुप्रसिद्ध सूत्र को लागू करते हैं। यह दृष्टिकोण सकल की अमूर्त धारणा पर काबू पाने में समर्थ बनाता है, जो तर्कबुद्धिवाद के लिए अभिलाषाजनक है तथा काट के दर्शन में अपनी चरम अभिव्यक्ति पाती है। इंद्रियगत कार्य के बहुविध रूपों का विश्लेषण हेगेल को व्यवहार की मौलिक महत्व की समस्या पेश करने में समर्थ बनाता है, भले ही यह प्रत्ययवादी ढांचे में क्यों न हो।

अतः हेगेल के सिद्धांत के अनुसार आत्मा एक ओर ज्ञान के रूप में और दूसरी ओर, सकल के, बाहर की निर्दिष्ट कार्य के रूप में अस्तित्व रखती है। "सकल अब भी आत्मगतता के रूप को धारण करे हुए ही अपनी आंतरिक अंतर्वस्तु को वस्तुगत बनाने की कोशिश करता है" (64, 7, 359-60)। सज्ञान सज्ञान के ऐसे विषय की विद्यमानता की पूर्ववर्त्यता करता है, जो विषयों के लिए बाह्य होता है। सज्ञानात्मक क्रिया तथा इसके विषय के बीच विरोध की मध्यस्थता की जानी चाहिए, अन्यथा विषय सामान्यतः सज्ञान का विषय नहीं हो सकता। आन्मिक और भौतिक की एकता के रूप में केवल व्यवहार ही इस तरह का मध्यस्थ हो सकता है।

यदि सज्ञान बाह्य यथार्थता का आन्तरीकरण है, तो व्यवहार पूर्ववर्ती सज्ञान के जरिये प्राप्त चेतना की आन्तरिक अंतर्वस्तु का बाह्यीकरण है। अपनी द्वात्मक सापेक्षता की वजह से आन्तरिक और बाह्य का

“हेगेल और ऐतिहासिक भौतिकवाद” को निरुपित करते हुए जेनिन ने ऐसे अध्ययन की मूल दिशा को इंगित करनेवाली एक स्थापना पेश की: “हेगेल में भूणावस्था में विद्यमान मेधावी विचार-धीजों के एक अनुप्रयोग और विकास के रूप में ऐतिहासिक भौतिकवाद” (10, 38, 190)।

स्वभावतः निम्नलिखित प्रश्न उत्पन्न होता है। इस चीज को कैसे स्पष्ट किया जाये कि धर्म-कार्य की भूमिका को रहन रूप में समझने के बाद हेगेल उत्पादन को सामाजिक जीवन के निर्धारक आधार के रूप में स्वीकार करने में इतने दूर है? उत्तर केवल आत्मिक, धार्मिक कार्य के रूप में धर्म की हेगेलीय समझ में निहित है। इसका अर्थ यह है कि हेगेल भौतिक उत्पादन को आत्मिक उत्पादन में बदल देते हैं, भौतिक उत्पादन को आत्मिक उत्पादन में गड़मड़ कर देते हैं। हेगेलीय विश्वदृष्टि-कोण मानव-जीवन की सर्वोच्च आत्मिक अभिव्यक्तियों और मानव निर्मित “दूसरी प्रकृति” की विविधता के बीच आंतरिक संबंध को देखने में अग्रगण्य है। अपने प्रत्ययवाद के कारण ही हेगेल शारीरिक धर्म की आधारभूत परिघटना तथा सामाजिक विकास के वस्तुगत आधार के विभिन्न तत्त्वों को प्रकट करने वाले तथ्यों को नहीं समझ पाये।

धर्म के मार की प्रत्ययवादी विवृति हेगेल के सर्ववृद्धिवाद के लिए विभिन्न उम्र स्थापना में उत्पन्न होती है जो सत्ता भौतिक को चिंतन, चेतना आत्म-चेतना में रूपान्तरित करती है। हेगेल के अनुसार मनुष्य आत्म-चेतना है। मनुष्य के दैहिक अस्तित्व को मानव-मार की “अन्य-सत्ता”, अन्यसत्तामय के रूप में पेश किया जाता है। वेशक हेगेल मानव-कार्य के भौतिक उत्पादों तथा इस चीज को स्वीकार करते हैं कि वे लोगों की आवश्यकताओं को सन्तुष्ट करने के लिए आवश्यक हैं। लेकिन वह दावा करते हैं कि भौतिक आत्मिक की उपज, उसकी अन्यसत्ता, अस्तित्व का अन्यसत्तामय रूप है।

यह धारणा हेगेल की ‘आत्मा की फिनोमेनोलॉजी’ में अपनी पूर्णतम अभिव्यक्ति पाती है। मार्क्स अपनी १८४४ की आर्थिक और दार्शनिक पांडुलिपि में इसकी आलोचना करते हैं “चूंकि विषयी अपने में वास्तविक मनुष्य नहीं है अतः प्रकृति भी नहीं है—क्योंकि मनुष्य मानव-प्रकृति है—बल्कि केवल मनुष्य का अमूर्तकरण, आत्म

चेतना होता है, इसलिए वस्तुएँ अन्त्यमित्रात्मित आत्म-चेतना के ब्रह्म और कुछ नहीं हो सकती" (1,3,335)। वस्तुओं के समार में मानव-चेतना के सबध के इस प्रत्ययवादी रहस्यमयीकरण का विरोध करते हुए मार्क्स स्पष्ट करते हैं कि मनुष्य की आवश्यकताओं और भुक्तियों की वस्तुएँ "उसके बाहर, उसमें स्वतन्त्र वस्तुओं के रूप में अस्तित्व रखती हैं, फिर भी ये वस्तुएँ भूतत उसकी आवश्यकता की वस्तु हैं, ये उसकी तात्त्विक शक्तियों की अभिव्यक्ति तथा पुष्टि के लिए आवश्यक, अनिवार्य वस्तुएँ हैं" (1,3,336)।

मार्क्स अपने को वस्तुओं के समार में कार्य के सबध की हेगेलीय समझ की आलोचना करने तक ही सीमित नहीं करते। वह प्रत्ययवादी द्वंदवाद के मुकाबले में आवश्यकताओं, क्षमताओं, भुक्तियों तथा उन वस्तुओं के बीच अटूट सबध की द्वैतात्मक-भौतिकवादी समझ पेश करते हैं, जिनके द्वारा उन्हें पूरा किया जाता है। उदाहरणार्थ, देखने की क्षमता सूर्य के अस्तित्व की पूर्वकल्पना करती है; इस क्षमता का आविर्भाव और विकास जैव जीवन के विकास पर सूर्य के प्रभाव का परिणाम है। इसके अलावा, स्वयं जीवन का अस्तित्व परिस्थितियों की निश्चित विविधता की पूर्वापेक्षा करता है। इसका अर्थ यह है कि एक ओर, जीवित मत्ताओं और उनकी "जीवन-शक्तियों" तथा दूसरी ओर, उनकी जीवन-परिस्थितियाँ बनानेवाली वस्तुओं की विविधता के बीच आन्तरिक न कि बाह्य सबध है। लेकिन इसका यह मतलब नहीं है, जैसा कि हेगेल ने समझा, कि वस्तुएँ जीवित मत्ताओं से अन्तर्निहित क्षमताओं का परिणाम हैं, कि वे आन्तरिक क्षमता का वस्तु-करण हैं, आदि। वस्तुओं के समार की विविधता और मानव-निर्मित "दूसरी प्रकृति" के माध्यम से जीवित मत्ताओं, मानव-जीवन तथा उनकी सर्वोच्च आन्तरिक अभिव्यक्तियों का यह आन्तरिक सबध प्रकृति, मनुष्य तथा समाज के विकास की उपज है। हेगेल का प्रत्ययवादी द्वंदवाद इस विषय को समझने में उनके आड़े आता है, क्योंकि प्रत्ययवादी द्वंदवाद विकास की वास्तविक प्रक्रिया को तोड़ता-भरोड़ता है।

मार्क्स के शब्दों में, हेगेल "केवल धर्म के महाकाव्यिक पक्ष को देखने है, लेकिन नकारात्मक पक्ष को नहीं" (1,3,333)। महाकाव्यिक पक्ष यह है कि धर्म केवल मनुष्य के लिए आवश्यक चीजों का निर्माण

ही मंती करता, जहाँ एक मन्त्रिण मन्त्रा सम्राट् व मन्त्रिण आदि के रूप में स्वयं मन्त्रिण का भी निर्माण करता है। हेगेल व मन्त्रिण मन्त्रिण उत्पादन के क्षेत्र में "निम्न निर्माण साम्य है और यह प्रकृति में किसी ऐसी चीज के रूप में मन्त्रिण करता है जो उसके अधीन ही और जिस पर वह अपने कार्यों की छत्र छोड़ता है (63,2,449)। उत्पादन (उद्योग) की यह समझ मन्त्रिण मन्त्रिण व वास्तविक वर्गों में स्थायीता में छल है, जिस माध्यम में बार-बार दृष्टि किया। यह दावा करते हुए कि उत्पादन में "मन्त्रिण निम्न निर्माण साम्य है। हेगेल स्पष्टतः इस मन्त्रिण की उद्देश्य करते हैं कि उत्पादन में मन्त्रिणों में मन्त्रिण का योगदान किया है और उत्पादन उद्योगस्थलीय पूँजीवादी उद्योग में मन्त्रिण कम "निम्न-निर्माण साम्य है।

बेदाह, हेगेल दास-प्रथा और भूदास-प्रथा के अग्निवत् या धर्म के पूँजीवादी योगदान को उत्पादन में हमारे विचारों के ऐतिहासिक रूप में निश्चित करने में मंती आँदने। हेगेल की मेधावी अन्तर्दृष्टियों में जो ऐतिहासिक के अनुसार ऐतिहासिक भीतिरवाद के अन्तर्गत है उत्पादन के सामाजिक मन्त्रिणों के अग्निवत् उत्पादन दार्ष्टिकों के विचारों के सामाजिक रूप के बारे में अन्तर्दृष्टि दार्ष्टिक नहीं है। मार्क्स जोर देने है कि हेगेल ने अपने समय के क्लासिकीय राजनीतिक अर्थशास्त्र के दृष्टिकोण को अपनाया जिसने अपनी सभी वैज्ञानिक उपलब्धियों के वास्तविक पूँजी की मन्त्रिण धर्म में मानों के उत्पादन को सामान्यतः मन्त्रिणों के उत्पादन में मन्त्रिण किया यानी सामाजिक उत्पादन के पूँजीवादी रूप को शास्त्र बनाया और हमें मानव-प्रकृति में मेव माने-वाने एवमात्र बुद्धिमत्ता रूप के नीचे पर देखा।

"उत्पादन मन्त्रिणों" का प्रवर्ग ऐतिहासिक भीतिरवाद का अन्तर्गत मन्त्रिणपूर्ण प्रवर्ग है। पूँजीवादी उत्पादन मन्त्रिणों का वर्णन करते हुए और उनकी कार्य-प्रणाली का मनियमन करनेवाले नियमों की श्रोज करते हुए क्लासिकीय राजनीतिक अर्थशास्त्र ने इस प्रवर्ग पर जोर नहीं दिया, क्योंकि हमने दास-प्रथा और सामन्ती मन्त्रिणों को उत्पादन दार्ष्टिकों के विचारों के ऐतिहासिक रूप में निश्चित सामाजिक रूप के नीचे पर नहीं, बल्कि अनुचित विधिक मन्त्रिणों के रूप में देखा, जिनके अग्निवत् को मानवों की अमानवीयता और आर्थिक अयोग्यता

है कि न केवल प्रत्यक्षवाद बल्कि सामान्यतः बुद्धिवादी दृष्टिकोण भी दृष्टिगत की भीतरकारी समझ और मार्क्सवादी मानव कार्य व रूप में व्यवहार की वैज्ञानिक दार्शनिक समझ का विस्तृत अभिव्यक्ति बनता है। अपने सबसे महत्वपूर्ण भीतरिक रूप में मानी भीतरिक उत्पादन व रूप में व्यवहार माने सामाजिक जीवन की निर्यातित वस्तुवादी आधार है। मनु के व्यवहारम अपने में व्यवहार मनुष्य की मरिचक प्रकृति का मरिचक आधार है। व्यवहार व दृष्टिगत रूप साम गौर में मनुष्य सर्वप्रथम वैज्ञानिक अनुमानों से मनुष्य इसके रूप ज्ञान की मनुष्य व मानव है। वैज्ञानिक मनुष्य के विकास में मनुष्य और उमान मनुष्य व्यवहार मनुष्य का मरिचक है।

बोर्ह भी मानव कार्य का वह वैज्ञानिक ज्ञान या सामाजिक प्रत्यक्ष या अत्यन्त रूप में व्यवहार में जुड़ा होता है। व्यवहार केवल प्रकृति का परिचरित ही नहीं बल्कि सामाजिक मनुष्य का भी परिचरित है। औद्योगिक मनुष्यता में बिना गया बोर्ह भी कार्य का वह औद्योगिक आदमी के हाथ-पैर ही क्यों न हो व्यवहारम स्वयं का होता है। व्यवहार और इसके मार्क्सवादी स्वयं की वह मनुष्य केवल दृष्टिगत प्रत्यक्षवाद मरिचक प्रत्यक्षवादी दर्शन में मनुष्यता में मनुष्य मरिचक मरिचक इसके कि दर्शन के दृष्टिगत में मनुष्य का व्यवहार के मार्क्सवादी स्वयं के प्रत्यक्ष बोर्ह के मनुष्य का मनुष्य दृष्टिगत प्रत्यक्षवाद को है।

वार्तिकवादी व्यवहार की मार्क्सवादी धारणा प्रत्यक्षवाद में इसकी वही मरिचकता की वस्तु में और भी अधिक मनुष्य नहीं मानी। व्यवहार की अपनी मनुष्य में बुद्धिवादी विचारक आम गौर में मानव-जीवन को पुनरुत्पादित करने की आवश्यकता, मानव-जीवन के लिए अनिवार्य "बाह्य" आवश्यकताओं को मनुष्य करने की आवश्यकता के बारे में दृष्टिमानुमतिक विचार में आगे बढ़ने है। हेगेल व्यवहार को अन्यमनुष्यता पर बाह्य पाने में जोड़ने की कोशिश करते हैं, जो उनके सिद्धांत के अनुसार "नगरिक मनुष्य" में निहित है। लेकिन हेगेल घोषणा करते हैं कि अन्यमनुष्यता पर, जिसे वह अपनी अन्यमनुष्यता में आत्मा के मार्क्सवादी मनुष्य के रूप में मानते हैं, बाह्य पाने का एकमात्र साधन अपने निरपेक्ष (हेगेल के अनुसार निरपेक्ष) रूपों—कला, धर्म और दर्शन—में ज्ञान है। ५५ प्रत्यक्षवाद ज्ञान को न कि व्यवहार को, जिसे हेगेल

अंतिम विनियोग में सञ्ज्ञान में बदल देते हैं, मार्बिक कार्य मानता है और इसलिए इसे उन कार्यों और योग्यताओं का श्रेष्ठ देना है, जो इसकी अपनी विशेषताएं नहीं होती हैं।

हेगेल मजदूरों को दाम बनानेवाले भौतिक सामाजिक संबंधों के खिलाफ भौतिक व्यक्ति लागू करने की आवश्यकता के प्रति सचेत जातिकारी व्यवहार को शुद्ध आत्मिक कार्य में स्थान प्रदान करने है। इसका अर्थ यह है कि हेगेल का अन्यमन्त्राण पर काबू पाने का तरीका व्यावहारिक नहीं, बल्कि सैद्धांतिक और बन्धनान्मक भी है। अन्यमन्त्राण को यो स्थानच्युत करना, मार्क्स के शब्दों में, 'विचार में उसे स्थानच्युत करना है, जो यथार्थ जगत् में अपने विषय को अस्तित्वमान छोड़ देता है" (1,3,341)। मार्क्स अन्यमन्त्राण के इस काल्पनिक निषेध के मुकाबले में उसका जातिकारी व्यावहारिक निषेध रखते हैं, जो वास्तव में अपना उद्देश्य प्राप्त करता है। मुपमिद 'फायरबाख पर स्थापनाएं' में मार्क्स लिखते हैं "परिस्थितियों के परिवर्तन और मानव-कार्य के मेल को केवल जातिकारी व्यवहार के रूप में ही देखा और बुद्धिमत्त दृष्टि में समझा जा सकता है (1,5,4)।

जैसा कि इसके बारे में पहले चर्चा की जा चुकी है हेगेल का मिडाल सैद्धांतिक प्रत्यय को व्यावहारिक प्रत्यय में बदल देता है। इस प्रक्रिया के ढांचे में, जो अपने शुद्ध तार्किक रूप में (तर्कशास्त्र) परम प्रत्यय की स्व-गति है तथा अपने मूर्त ऐतिहासिक, जावमापेश अन्यमता में मानवजाति का इतिहास है, हेगेल व्यवहार में दर्शन का सामग्र्य्य बैठाने के बारे में प्रश्न पैदा करने हैं। इस सामग्र्य्य को दर्शन के कार्यान्वयन के रूप में समझा जाता है। एक ओर, दर्शन दिव्य "परम प्रत्यय" की जावनिरपेश आत्म-चेतना है और दूसरी ओर, यह आत्म-चेतन "परम आत्मा" अर्थात् अपने संपन्न ऐतिहासिक विकास में मानवजाति है। दर्शन को केवल इस अनोख संबंध में ही कार्यान्वित किया जा सकता है और हेगेल इसे प्रयत्नजन्य प्रामाणीय बुद्धिवा जाति में जोड़ने हैं। इसी संबंध में हेगेल दावा करते हैं - "आत्मिक की चेतना अब मूल आधार है और इसके बिना दर्शन सामन करने लगा है। कहा गया कि प्रामाणीय जाति दर्शन में उन्मूल्य हुई और यह अज्ञान नहीं है कि दर्शन को विश्व बुद्धिमत्ता के नाम से

और निम्न-निमित्त सत्य है, बल्कि इसलिए भी सत्य है कि यह सामा-
रिक्ता में जीवित बनता है" (63,4,924)।

लेकिन इस बात पर जोर दिया जाना चाहिए कि हेगेल के दृष्टिकोण से दर्शन के व्यवहार में रूपांतरण—समाज का बुद्धिसंगत रूपांतरण—ने फ्रांसीसी जाति में अपनी यथेष्ट अभिव्यक्ति नहीं पायी। हेगेल उपर्युक्त शब्दों के आगे यह घोषणा करते हैं: "इस तरह, किसी को इस चीज का विरोध नहीं करना चाहिए कि जाति ने अपना पहला आवेग दर्शन से पाया। लेकिन यह दर्शन केवल अमूर्त चिंतन, परम सत्य की अमूर्त समझ है और इसी में विशाल अंतर प्रकट होना है" (63,4,924)।

हेगेल के तर्क के अनुसार, फ्रांसीसी जाति केवल प्रबोधन के दर्शन, वोल्टेयर, रुसो, दिदेरो, होलबाख, हेल्वेटियस, आदि के विचारों को ही कार्यान्वित कर सकी। अपने विचारों में एक दूसरे से मूलतः भिन्न होते हुए भी ये सभी विचारक सामंतवाद के खिलाफ अपने सघर्ष में एक थे। परंतु इस सघर्ष को उचित ठहराते हुए हेगेल फ्रांसीसी प्रबोधन की अलोचना करते हैं और इसकी व्याख्या समाज को बुद्धिसंगत ढंग से रूपांतरित करने के कार्य की आत्मगत समझ के रूप में करते हैं। हेगेल फ्रांसीसी जाति (और सामान्यतः जाति) को आत्मगत मानव-बुद्धि पर आधारित सामाजिक पुनर्निर्माण के रूप में देखते हैं, जबकि वस्तुगत रूप से बुद्धिसंगत, "परम प्रत्यय", जिसकी सत्ता का सामाजिक रूप "परम आत्मा" है, विश्व ऐतिहासिक प्रक्रिया की निर्धारक अंतर्वस्तु है। हेगेल के अनुसार, "परम आत्मा" की सिद्धि के उच्चतम रूप जातियाँ नहीं, बल्कि राज्य ("वस्तुगत आत्मा") तथा सामाजिक चेतना के रूप—कला, धर्म और दर्शन—हैं, जिन्हें वह परम की समझ के रूपों के तौर पर देखते हैं और इसलिए "परम ज्ञान" के रूप में परिभाषित करते हैं।

कोई भी जाति विद्यमान राजकीय सत्ता के खिलाफ सघर्ष करती है। हेगेल फ्रांसीसी जाति और इसके सिद्धांतकारों को उचित ठहराते हैं, लेकिन वह जातियों को समाज के बुद्धिसंगत पुनर्निर्माण का आवश्यक, वस्तुगत रूप से अनिवार्य रूप नहीं मानते, क्योंकि वह सामाजिक सबंधों

की आवश्यकता इदानीक तथा ऐतिहासिक धर्मशास्त्र के लिये
 ही निहित है। मनामीमामीय धर्मशास्त्रों की अनुसंधानों के
 उन्नी यन्त्रगत अन्तर्गत की हमारी समझ की अन्तिम रूप रूपा
 गया मजान के विभाग के विद्यमान रूप से इसके बाह्य के
 करती है। इस तरह, मनामीमामी यन्त्रगत धर्मशास्त्र की उत्पत्ति
 बन जाती है। मुद्रागिद्ध मोक्षित धर्मशास्त्र के ३० वें वें वें के
 जोर देते हैं कि "इदानीक, तर्कशास्त्र और रूप के धर्मशास्त्रों के
 की उत्पत्ति की स्वीकार करने का अर्थ यह स्वीकार करना है कि यह
 वाली धार्मिक प्रश्नों की या तो ज्ञान के विभाग में (धर्मशास्त्र में)
 पूर्णतः पूर्णतः केवल अभ्यास-विधि में मर्यादित प्रश्नों के रूप में
 मजान की विधि में (इदानीक में) पूर्णतः पूर्णतः मर्यादित प्रश्नों
 पात्रों के रूप में या मजान के धर्मशास्त्री विभाग की उत्पत्ति
 यन्त्र में पूर्णतः पूर्णतः मर्यादित धार्मिक प्रश्नों के रूप में के रूप में
 कोशात् तक मनी कर मजान जैसा कि यह धर्मशास्त्रों के
 धर्मशास्त्र में मजान में ' १११६ ११

शास्त्रिक और अब गज्ञानात्मक कार्य में स्वतन्त्र रूप से अभिगम्यमान माना जाना चाहिए।

गज्ञान एक ऐतिहासिक प्रक्रिया है और इसकी व्याख्या तथा सामाजीकरण दृष्टात्मक-भौतिकवादी ज्ञानमीमांसा का मुख्य कार्य है। इस दृष्टिकोण में ज्ञानमीमांसा समार की उन परिणटनाओं और नियमों का सिद्धांत भी है, जो गज्ञान के ऐतिहासिक विकास की प्रक्रिया में प्रकट होने हैं। ज्ञानमीमांसीय प्रवर्ग अविज्ञान केवल गज्ञानात्मक कार्य (और सामान्यतः मानव-कार्य) में ही नहीं, बल्कि मानव में स्वतन्त्र यथार्थता में भी मरुप रहते हैं। दूसरे शब्दों में गज्ञान के विषय का वर्णन करनेवाले प्रवर्ग भी ज्ञानमीमांसा के अंग हैं।

तर्जशास्त्र (दृष्टात्मक तर्जशास्त्र) निर्गुण मानव-चिन्तन के आरम्भगत रूपों और नियमों का विज्ञान नहीं है। इसके विषय को उम चीज में अलग नहीं किया जा सकता, जिसका तार्जिक रूपों में गज्ञान किया जाता है और तार्जिक रूपों को उनमें साकार अन्तर्वस्तु में उदासीन नहीं माना जा सकता।

हेगेल उन लोगों की दृष्टानुपूर्वक आवोचना करते हैं, जिन्होंने तार्जिक रूपों को केवल चिन्तन के आरम्भगत रूपों के रूप में देखा तथा अपने को इन रूपों के वर्णन तक ही सीमित किया। वेगल, यह आवोचना केवल बाट पर ही नहीं (हालांकि यह उन पर सबसे अधिक लागू होती है), बल्कि उम मारे परम्परागत तर्जशास्त्र पर भी लागू होती है, जो अरम्भ के साथ शुरू हुआ। इस बात पर जोर देने हुए कि चिन्तन के रूपों का उनकी अन्तर्वस्तु का ध्यान किये बिना वर्णन अरम्भ की महान उपलब्धि थी, हेगेल ने इन रूपों तथा उनकी तार्जिक रूप में सामान्यीकृत अन्तर्वस्तु की आगे जाच की माग की। सबसे पहले यह स्पष्ट करना आवश्यक है कि चिन्तन के ये आरम्भगत कार्य कहा तक "स्वयं मरुप में मेल खाते हैं"। इस मरुप में लेनिन समस्या के प्रति हेगेल के दृष्टिकोण में प्रत्ययवादी अस्पष्टता, मौन और रहस्यवाद को दिखाने हैं। लेकिन वह इस बात पर भी जोर देने हैं कि हेगेल तार्जिक रूपों को पचम भूत के रूप में, चिन्तन के इतिहास के मारानीकरण के रूप में समझने की कोशिश करते हैं। लेनिन के शब्दों में, "इस समझ में तर्जशास्त्र गज्ञान के सिद्धांत से

मेल खाता है। यह सामान्यतः बहुत महत्वपूर्ण प्रश्न है" (10, 38, 151)

आम तौर से, हेगेल ने द्वैतवाद, तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमा के मेल को अधिकांशतः द्वैतात्मक तर्कशास्त्र की अपनी व्याख्या के रूप में देखा। स्पष्टतः अधिभूतवादी बंद दार्शनिक प्रणाली का निर्माण करते हुए, जो परम की पूर्ण समझ का दावा करती है, हेगेल ने स्वयं यह सवाल नहीं उठाया कि विश्व और सज्ञान के दार्शनिक निद्रा को, जो सज्ञान के जारी इतिहास का निर्वर्ण है, पूरा नहीं किया जा सकता। उन्होंने इन्द्रिय-अनुभव में अमूर्त सैद्धांतिक चिन्तन में सत्य के द्वैतवाद की जांच करने में भी कम ही दिनचर्या की। जैना हि लेनिन ने लिखा, हेगेल ने इस द्वैतात्मक, छानाग-जैसे सन्नमन को गूँथे समझा। यह अनिवार्य था क्योंकि चिन्तन को, जिसकी हेगेल ने चींटे के सार के रूप में व्याख्या की, विचारों, अनुध्यान, इन्द्रिय-अनुभूति के बीच बताया गया। हेगेल के अनुसार, "आत्मा के सभी रूपों में- भावना, अनुध्यान और विचार में- चिन्तन आधार बना रहता है" (64, 7, 111) ।

बेगन द्वैतवाद, तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमा के मेल की समस्या में स्वयं वस्तुगत यथार्थता के द्वैतात्मक नियमों तथा ज्ञानमीमा और तर्कशास्त्र में उसके प्रतिबिम्बन के नियमों के बीच संबंध की जांच भी शामिल है। लेनिन प्रकृति की भौतिकवादी व्याख्या और इसके सत्य के आधार पर स्वाभाविकता उठनेवाले इन प्रश्नों को हेगेल मुश्किल में ही गेस करने हैं। फिर भी, द्वैतवाद, तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमा के मेल के प्रति उनका दृष्टिकोण पूर्व-मार्क्सवादी दर्शन की एक मजबूत उपलब्धि है।

हेगेल सना और चिन्तन के तादात्म्य में आगे बढ़ने हैं और इन तादात्म्य का वस्तुगत प्रत्यक्षवाद की भावना में समझने हैं वह चिन्तन को (चुनिए यत्र यथार्थता की पूर्ण विधिप्रता में गण्य है) जहाँ से निर्मित याण्यता के रूप में उनका नती मानने चिन्तना कि अर्थपूर्ण, सभी अर्थव्यवस्थाओं की ही के आस सामान्य के रूप में, जो सना सना सना दृष्टिकोण में आने विज्ञान और आत्म चिन्तना के सामान्य पर चर्चा है। इस दृष्टिकोण में हर अर्थव्यवस्थाओं की ही समझने के अर्थव्यवस्था विज्ञान (परम प्रत्यक्ष) की अर्थव्यवस्था है जो

दुर्लभता के बीच अंतर की मात्र-मात्र प्रकट करने है। हेरेर के मत
में वास्तुगत व्यवस्था के विकास का मर्मिष्ठता करनेवाले 'सम
' 'सम' 'सम' अर्थात् अपनी सम व्याख्या में विचार के रूप में
उन्मेष स्वतंत्र अस्तित्व नहीं रखते वास्तुगत व्यवस्था इस व्यवस्था
विचार में विनियमित हो जाती है। यदि हेरेर मानने को आवश्यक बात
परिणत रूप वास्तुगत वास्तु के समन्वयीकरण में मानने के रूप में हो
करने है। इसलिए उनकी समन्वयीकरण वास्तुगत तर्कगम्य रूप वास्तु
मान में मिल जाती है। वास्तुगत, तर्कगम्य और मानने के सिद्धांत के
सर्व लक्षण के कारण जो उनके बीच हुए विचारों को आसानी से
करने (हेरेर ने जोर दिया कि वास्तुगत वास्तुगत में विचार नहीं
है)। ऐसा पूर्व वास्तुगत वास्तु बनता है जो विचारों और विचार
विचार और मानने पर्याप्त और वास्तुगत व्यवस्था के बीच विचार
के रूप में बन जाता है।

को प्रतिबिम्बित करता है। भिन्न दिशा में अगने अध्ययन का अनुमरण करनेवाला दार्शनिक अध्ययन-विधि और ज्ञानमीमाणा की आकारवादी व्याख्या, वस्तुगत यथार्थता के मौलिक द्वैतात्मक-भौतिकवादी मिश्रता से मज्ञान के मिश्रता के अलगाव का गुनरा मोन लेगा " (22,100) । हेगेल का सर्वबुद्धिवाद वस्तुगत यथार्थता को मानव-चेतना, मज्ञान में हमके प्रतिबिम्बन में गड़मड़ करता है। लेकिन हेगेल वेदाक इस चीज को समझते हैं कि इन्द्रिय-अनुभूतिया अपने इर्द-गिर्द की बाह्य भीतिव वस्तुओं से मनुष्य को जोड़नेवाली प्रत्यक्ष कड़ी है। इसी वजह से हेगेल ने इन्द्रियानुभववाद का भूम्यावन मज्ञान के एक आवश्यक तत्व के रूप में किया। किंतु वह इन्द्रियानुभववाद और सवेदनवाद को मज्ञान की अधिभूत-वादी समझ में गड़मड़ करते हैं और बाह्य जगत् से मनुष्य के प्रत्यक्ष इन्द्रियमन सबध को एक ऐमा नवाव मानते हैं, जिसे हटा दिया जाना चाहिए। उदाहरणार्थ, 'आत्मा की केनोमेनोलॉजी' के शुरू में वह विषय से विषयी के इन्द्रियगत सबध का विश्लेषण करते हैं और कहते हैं कि विषयी के लिए विषय "इस ज्ञान का ध्यान किये बिना है कि यह ज्ञात है या अज्ञात, यह तब भी बना रहता है, जब यह अज्ञात होता है, लेकिन यदि विषय नहीं तो ज्ञान नहीं" (64,2,75) । लेकिन तथाकथित इन्द्रियगत मत्य के और आगे विश्लेषण को इस निष्कर्ष में पूरा किया जाता है कि इन्द्रिय-अनुभूति का विषय कोई निश्चित चीज नहीं बल्कि इसके विपरीत, यह कोई अनिश्चित "यह" "यहां" "अब" है, जिसे किसी भी विषय और सबसे पहले विषयी के अस्तित्व पर लागू किया जा सकता है। "इसका मत्य" (इन्द्रियगत प्रामाणिकता का सत्य-ले०) "मुझमें निहित वस्तु के रूप में वस्तु में (als meinem Gegenstande) है या वस्तु के मेरी होने के तथ्य में (im Meinem) है, वस्तु इसलिए है कि मैं इसे जानता हूँ" (64,2,77) । इस तरह, चेतना से स्वतंत्र वस्तु के अस्तित्व को आभास के रूप में तथा भौतिकवादी सवेदनवाद को साधारण, दर्शन के लिए परायी चेतना के दृष्टिकोण के रूप में पेश किया जाता है।

भौतिकवादी सवेदनवाद से इन्कार करते हुए हेगेल ने प्रतिबिम्बन के सिद्धांत को अस्वीकार किया। उन्होंने प्रतिबिम्बन की धारणा को मुख्यतः सार के विभिन्न, परस्पर निर्धारक तत्वों के सहसबध का वर्णन

हैं और पर तार्किक सबधों की मही समझ पर पट्टा जाते हैं। इसका जीता-जायता उदाहरण उनका यह मिथ्या है कि सभी चीजें वर्णित निगमन हैं। मादृश्यानुमान द्वारा निगमन में आवश्यकता के निगमन में हेगेलीय मजमूना का उल्लेख करते हुए लेनिन लिखते हैं "हेगेल ने बन्तु सिद्ध किया कि तार्किक रूप और नियम मात्र मानी खोल नहीं, बल्कि बन्तुमन जगत् का प्रतिबिम्ब है। ठीक-ठीक वही जो उन्होंने गिद्ध नहीं किया बल्कि मेघावी डंग से अनुमान लगाया" (10, 38, 180)।

इस तरह, हालांकि हेगेल ने ज्ञानमीमाया में प्रतिबिम्ब के भौतिक-वादी मिथ्या को अस्वीकार किया, फिर भी वह अद्वैत ही ऐसे निष्कर्षों पर पहुँचे, जो चिन्तन के रूपों तथा मता के रूपों में उनके सबध के बारे में बटल प्रश्न सबधी इस मिथ्या को प्रमाणित और विवर्णित करते हैं।

काट के दर्शन में विशेष स्पष्ट तार्किक रूपों की आत्मगतवादी आचारवादी व्याख्या का विरोध करते हुए हेगेल ने तार्किक रूपों को केवल निर्णयों, निगमनों, आदि तक ही सीमित नहीं किया। जैसा कि विदित है, हेगेल ने चिन्तन के रूपों के प्रति व्यापक रम अपनाया और उनकी परिधि में ऐसी सभी अत्यधिक सामान्य धारणाओं और प्रवर्णों को शामिल किया, जो परिघटनाओं के बीच सामान्य और मौलिक संपर्कों तथा सबधों को व्यक्त करते हैं। यही कारण है कि हेगेल ने अपने तर्कशास्त्र में परिमाण, गुण, मानदंड, सार, अंतर्विरोध, आधार, परिघटना, आभास, कारणता, यथार्थता, आवश्यकता, स्वतंत्रता, आदि धारणाओं को शामिल किया। लेकिन काट के विपरीत, जिनका इद्रियानीत विश्लेषण भी ऐसी धारणाओं का अध्ययन करता है, हेगेल ने इन सभी प्रवर्णों को मानव-चिन्तन के आत्मगत रूपों के तौर पर नहीं, बल्कि स्वयं वस्तुओं की परिभाषाओं के रूप में देखा, जो मानव-सकल्य में स्वतंत्र हैं। इसके अलावा, उन्होंने अपने तर्कशास्त्र में यांत्रिक तथा रासायनिक प्रक्रियाओं, जीवन और उद्देश्यपूर्ण कार्य की धारणाओं को भी शामिल किया।

हेगेल ने अपना ध्येय सभी वैज्ञानिक प्रवर्णों के पारस्परिक सबधों और गति के विश्लेषण में देखा, क्योंकि तर्कशास्त्र को अपने विकास की समग्रता में ज्ञान का विज्ञान होना चाहिए। लेनिन ने तर्कशास्त्र की

अवस्थाओं का, अज्ञान में ज्ञान में, एक प्रकार के ज्ञान से दूसरे प्रकार के अधिक रहन ज्ञान में सम्मेलन का घटक है। इसका यह भी अर्थ है कि किसी भी ज्ञान को भिन्न, पूर्ववर्ती ज्ञान के मध्य में देखा जाना चाहिए, क्योंकि विज्ञान के किसी भी विषय का सज्ञान अपने विकास का परिणाम भी है। यही बात प्रयोगों पर भी लागू होनी है, जो ऐतिहासिक रूप से विकासमान सज्ञान की तार्किक रूप में सामान्यीकृत अंतर्बस्तु है। परंतु सज्ञान का इतिहास असीम है, अतः मार्किकता के तार्किक रूपों के तौर पर प्रयोगों को भी बदलना और विस्तारित होना चाहिए। विकास के मार्किकता के सिद्धांत को निरपवाद रूप में दर्शन तथा विज्ञान के सभी प्रयोगों पर लागू किया जाना चाहिए। लेनिन के शब्दों में, "... अगर सब कुछ विकसित होता है तो क्या यह चिंतन की सर्वाधिक सामान्य धारणाओं और प्रयोगों पर भी लागू नहीं होता? अगर नहीं, तो इसका अर्थ है कि चिंतन सत्ता से सबद्ध नहीं है। अगर हाँ, तो इसका अर्थ है कि धारणाओं तथा सज्ञान का वस्तुगत द्वंद्ववाद विद्यमान है" (10,38,256)।

द्वैतात्मक भौतिकवाद के प्रयोगों सहित किन्हीं भी प्रयोगों को परम मानना अर्थात् उनके और आगे विकास तथा सामान्यीकरण की निरंतर आवश्यकता की उपेक्षा करना — अंतिम विश्लेषण में द्वंद्ववाद के स्थान पर चिंतन की अधिभूतवादी विधि का प्रतिस्थापन है। यहाँ तक कि भूगोल, खगोलविज्ञान और अन्य विज्ञानों की इन्द्रियानुभविक स्रोतों भी मूलतः इन विज्ञानों के विकास के परिणाम हैं। यह विशेषकर इस या उस विज्ञान, सास तौर से दर्शन को मौलिक धारणाओं पर भी लागू होता है।

स्पष्टतः, परमाणु और अणु की धारणा सर्वोपरि इन भौतिक कणों के वस्तुगत अस्तित्व की पूर्वकल्पना करती है, क्योंकि यह धारणा परमाणुओं तथा अणुओं के अस्तित्व के वस्तुगत तथ्य को प्रतिबिंबित करती है। लेकिन यह भी स्पष्ट है कि इस वस्तुगत तथ्य का वैज्ञानिक प्रतिबिंबन निश्चित ज्ञान तथा अध्ययन की सबद्ध विधियों और साधनों के विकास के फलस्वरूप ही संभव हुआ है। इस दृष्टिकोण से परमाणुओं तथा अणुओं की आधुनिक वैज्ञानिक धारणा ज्ञान के इतिहास का समाहार प्रस्तुत करती है।

इंगित करते हैं कि नियम की धारणा ऐतिहासिक रूप में विज्ञानमान सज्ञान की निश्चित अवस्था है, जो परिघटनाओं के सज्ञान और सामान्य वस्तुओं के तार्त्विक संबंधों को भागोपाग रूप में नहीं प्रकट करती। इसका अर्थ यह है कि कोई भी वैज्ञानिक नियम, उदाहरणार्थ भौतिक विज्ञान या रसायनविज्ञान का नियम, वस्तुगत, वास्तविक, मौनिक संबंधों को प्रकट करता है। लेकिन यह उन्हें सापेक्ष, सज्ञान की विश-मान वस्तुगत परिस्थितियों के अनुसार प्रकट करता है और अतः यह वस्तुगत किन्तु सापेक्ष सत्य है अर्थात् एक निश्चित अवस्था है, जिस पर ज्ञान पहुँचता है और जिसका वह बाद में अनिवार्यतः अतिशयण होगा। हेगेल के इस दावे के संबंध में कि "नियमों का राज्य अस्तित्वमान या उदीयमान जगत् का निश्चेष्ट प्रतिबिम्ब है..." लेकिन निम्नलिखित विलक्षण ज्ञानमीमासीय निष्कर्ष पेश करते हैं: "नियम निश्चेष्ट को लेता है और अतः नियम, हर नियम सर्वांग, अपूर्ण, स्थूल अनुमान है" (10,38,151)। स्पष्टतः यह विज्ञान के सज्ञानात्मक महत्व को जरा भी कम नहीं करता।

लेकिन विज्ञान द्वारा निरूपित किसी भी नियम में निहित ज्ञान को परम बनाने के खिलाफ चेतावने हैं। फिर भी हालांकि परिघटनाएँ नियमों से समृद्ध हैं, परिघटनाओं का सनियमन करनेवाले नियमों का सज्ञान उनके सार की समझ है।

'दार्शनिक नोटबुक' में अनेक स्थानों की भाँति ही यहाँ लेनिन अपनी पढ़ने की कृतियों में प्रस्तुत स्थापनाओं को विवर्धित करते हैं। उदाहरणार्थ, उन्होंने 'भौतिकवाद और आलोचनात्मक अनुभववाद' में जोर दिया कि पूँजीवादी समाज में मानवों के उत्पादन और वितरण के दौरान करोड़ों निजी उत्पादक इन या उम तरीके से एक दूसरे के साथ अतिरिक्त करते हैं और इनके जरिये सामाजिक मूल्य को बढ़ाते हैं। "पूँजीवादी विरुद्ध-अर्थव्यवस्था में इसकी सभी शाखा-प्रशासकों में इन परिवर्तनों का कुल योग ७० मासों की भी मात्रागत मात्र में नहीं आ सकता था। सर्वाधिक महत्वपूर्ण बात यह है कि इन परिवर्तनों के विषय सोचें गए हैं, कि मुख्य बातों में इन परिवर्तनों और इनके ऐतिहासिक विकास के वस्तुगत तर्क को प्रकट किया गया है" (10, 14,325)। इस प्रकार, उदाहरण के तौर पर पूँजीवादी मानव अर्थव्यवस्था

कार्यविधि का इस्तेमाल करते हुए लेनिन नियम के प्रवर्ग की जानकारी ज्ञानभीमासीय समझ को निरूपित करते हैं, जिसे फिर उन्होंने अपनी 'दार्शनिक नोटबुक' में विकसित किया और सर्वोत्कृष्ट ढंग से स्थापित किया।

वस्तुगत अंतर्वस्तु तथा सज्ञान के विकास की प्रक्रिया में स्थान के दृष्टिकोण से प्रत्येक प्रवर्ग का वर्णन स्पष्ट ढंग से दर्शाता है कि द्विधात्मक निरूपणवाद द्विधावाद, तर्कशास्त्र और सज्ञान के सिद्धांत के मेल के ज्ञात को कैसे लागू करता है। इस अर्थ में मेल का सिद्धांत परिघटनाओं अध्ययन के प्रति वास्तविक द्विधात्मक दृष्टिकोण है, एक ऐसा दृष्टिकोण, जो सज्ञान के विषयी के अस्तित्व तथा सज्ञान के ऐतिहासिक विकास को ध्यान में रखता है, जो जड़सूत्रवाद और सज्ञान द्वारा प्राप्त ज्ञानों की परम व्याख्या की तथा परम सापेक्षवाद, आत्मगतवाद, अज्ञेयवाद को छूट मिलने की सम्भावना को समाप्त कर देता है।

लेकिन मेल के सिद्धांत का प्रयोग यहीं तक सीमित नहीं है, क्योंकि केवल प्रदत्त प्रवर्ग की वस्तुगत अंतर्वस्तु को प्रकट करने तथा उन की एक अवस्था के रूप में इसकी सापेक्षता पर जोर देने का नहीं, बल्कि अन्य प्रवर्गों में इसके स्थान तथा उनसे इसके संबंध निर्धारित करने का भी है। मिसाल के लिए, "आवश्यकता" के प्रवर्ग की चर्चा करते समय हमें "नियम", "सार", "सम्भावना", "योग", "सम्भाव्यता", "आधार", आदि जैसे प्रवर्गों से उनके मेल को निर्धारित करना चाहिए। इसी तरह, यह दिखाना ही काफी है कि "यथार्थता" के प्रवर्ग के पास अमुक वस्तुगत अंतर्वस्तु है यह सज्ञान में एक निश्चित अवस्था भी है। इस प्रवर्ग की वैज्ञानिक समझ से सही, वस्तुगत रूप से द्विधात्मक, ज्ञानभीमासीय और तार्किक ढंग से निर्धारित के लिए न केवल सम्भावना के प्रवर्ग से, बल्कि "नियम" "आधार" "आवश्यकता"।

मेनिन हेगेल की गज्ञान सेवा की संज्ञन इस चीज में ही गती देखते कि उन्होंने आनगिक अनविरोधों की वम्भुगनता और अनिवार्यता, गति, परिवर्तन और विकास के सार्विक और आवश्यक स्वभाव को निड किया व विकास के सामान्य नियमों का मेधावी दृग में अनुमान किया. वल्कि इस चीज में भी देखने है कि वह इस वम्भुगन दृढ़वाद को धारणाओं के तर्क में व्यक्त करने में समर्थ थे यानी उन्होंने दृढ़ात्मक तर्कशास्त्र का निर्माण किया। प्राचीन यूनानी दर्शन में शुद्ध करके अनेक दार्शनिक गति या गज्ञान के अनविरोधों की श्रृंखला करते हुए गति के

के मुकाबले में यह दावा करते हुए रखा कि केवल दर्शन ही सत्य का अध्ययन करता है, कि अन्य विज्ञानों में सत्य शुद्ध नहीं होता तथा जे-तेमें दूसरे विचारों, दावों और इरादों की तुलना में गौण स्थान प्राप्त होता है। जिनका सत्य में कोई वास्तव नहीं होता। इसीलिए हेगेल दर्शन के दर्शन को प्राकृतिक विज्ञानों के, इतिहास के दर्शन को इतिहास के, विधि के दर्शन को विधि के मुकाबले में रखते हैं। हेगेल के अनुसार, मजान केवल दर्शन (ठीक-ठीक कहे तो केवल परिवर्तनात्मक-प्रयत्नादी दर्शन) में इदाल्मक है, क्योंकि इसमें धारणाओं के विवर्तन का स्थान होता है और चिन्तन मजान का विषय है। जहां तक अन्य विज्ञानों विशेष रूप से भौतिक विषयों में मयुद्ध विज्ञानों, का मयुद्ध है, तो वे अपने स्वरूप में ही अदाल्मक हैं। इसके अनुसार, हेगेल ने मना कि इदवाद तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमाका के क्षेत्र का केवल दर्शन में ही स्थान है और यह भी केवल वही तक, जहां तक चिन्तन, मजान उसके विषय होते हैं। बेगन, यह समझी परिवर्तनात्मक-प्रयत्नादी दर्शन के लिए अनिवार्य थी।

हेगेलीय मरिबुद्धिवाद के विपरीत, इदाल्मक भौतिकवाद इदाल्मक तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमाका के क्षेत्र के मिदाल को गुमनाम रूप में माना करता है। दर्शन में इस मिदाल का मानन करने का अर्थ ज्ञानपूरा और परम ज्ञान तथा परम सत्य के जदगुनवादी दावों को अस्वीकार करना ही नहीं है बल्कि इदाल्मक और ऐतिहासिक भौतिकवाद के सभी मिदालों विषयों और प्रश्नों को बिना किसी अपवाद के मराल्मक रूप में नैगम विवर्तित मसृज करना, विवाद बनाना और उन्हें दोग रूप प्रदान करना भी है। ठीक यही कारण है कि इदाल्मक भौतिकवाद अन्य कोई-किसी रूप में "परिचित" और सीमित विज्ञानों के मुकाबले में विज्ञानों का विज्ञान नहीं है। सभी विज्ञानों की भांति इदाल्मक भौतिकवाद विवर्तित हो रहा है नहीं सामग्री में मसृज बनता है, मराल विवाद बनता है तथा मान मिदालों और निगमों की दोग व्याख्या बना करता है।

यह भी कम मराल्मक नहीं है कि अस्वीकारात्मक जदगुनवादी इदाल्मक मराल्मक और मजान के मिदाल के क्षेत्र के मिदाल को विवाद रूप में माना विज्ञान पर मान करने की मान करता है। दर्शन

के अनुसार, "हेमेल और मार्श के चार्ज की निष्पत्ति मानव-चिन्तन, विज्ञान तथा प्रविधि के इतिहास के दृष्टात्मक विनादीकरण में निहित होनी चाहिए" (10, 38, 146-47)। इसका अर्थ यह है कि किसी भी विज्ञान के किसी भी मिश्रण, धारणा या नियम को पहले, उनकी सम्पूर्ण अनर्च्य (सम्पूर्ण यथार्थता के प्रतिबिम्ब) की दृष्टि में देखना चाहिए; दूसरे, ज्ञानमीमासीय रूप में, मज्ञान के विभाग में एक निश्चित अवस्था के रूप में, एक प्रकार के ज्ञान में दूसरे अधिक गहन ज्ञान में सम्मेलन के रूप में, और तीसरे, दृष्टात्मक तर्क की दृष्टि में, जो प्रयोगों के परस्पर-संबंध और गति का विश्लेषण करता है चाहे वे सामान्य दार्शनिक प्रयोग हो या किसी पृथक् विज्ञान की मूल धारणाएँ (जैसे क्लामिकीय यांत्रिकी में द्रव्यमान, जड़ता, वेग, त्वरण)।

उदाहरणार्थ, गैलिले का यह मिश्रण सही है कि स्वतंत्र रूप में नीचे गिरनेवाले पिंड का वेग इसके आकार और द्रव्यमान पर नहीं निर्भर करता, क्योंकि इसे उस वातावरण में पृथक् किया जाता है जिसमें पिंड का स्वतंत्र पाल होता है। क्लामिकीय यांत्रिकी का यह मिश्रण वैक्यूम में पिंड के गति को ध्यान में रखने के बावजूद प्रकृति में घटित होनेवाले गति की वास्तविक प्रक्रिया का सही प्रतिबिम्ब है। लेकिन आधुनिक वायुगतिकी गैलिले के नियम को इस प्रक्रिया के मज्ञान में महज एक निश्चित अवस्था के रूप में देखती है। वायुगतिकी को गिरनेवाले पिंड के भार और आकार, वातावरण और वातावरण-संबंधी परिस्थितियों यानी उन सभी चीजों को ध्यान में रखना पड़ता है, जिनकी क्लामिकीय यांत्रिकी उपेक्षा करती है। यह है वह दृष्टि, जिसमें किसी नियम का मज्ञान ऐतिहासिक रूप में विकसित होता है, मज्ञान की ऐतिहासिक प्रक्रिया का सामान्यीकरण होता है, इस प्रक्रिया में सब कुछ क्लामिकीय यांत्रिकी के प्रयोगों तथा उनके समन्वय और मातृहृती के संबंध का अध्ययन किया जाता है तथा ज्ञान के विशिष्ट क्षेत्रों में दृढ़वाद, तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमासी की एकता के मिश्रण के दृष्टात्मक-भौतिकवादी प्रयोग के सार को सुस्पष्ट रूप में प्रकट किया जाता है। इस दृष्टि से ही यूक्लिडीय और अयूक्लिडीय ज्यामितियों के बीच, क्लामिकीय और आधुनिक, क्वांटम यांत्रिकी के बीच संबंधों को देखा जाना चाहिए। अगर क्लामिकीय यांत्रिकी द्रव्यमान और वेग के प्रयोगों

की एक दूसरे में स्तब्ध प्रयोगों के रूप में देखती है, जो वास्तव में
उन्हीं प्रयोगों के रूप में देखती है।

इसका तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमाणा के क्षेत्र के विज्ञान की प्रगति के विभिन्न क्षेत्रों में लागू करने का प्रयत्न, जिसे लेनिन ने अपनी 'दार्शनिक-वैज्ञानिक' में पेश किया। किसी भी विज्ञान में ज्ञान के समग्र को परिग्रहण होता है। इस दृष्टिकोण में आगे बढ़ते हुए लेनिन ने 'भौतिकवाद और आलोचनात्मक अनुभववाद' में ही दिखाया कि डेटा के साथ ही प्रमाण है जैसे परमाणु। भूतदृश्य की लेनिन की मंचाकी धारणा विज्ञान की प्रगति और इसके वैज्ञानिक ज्ञान की दृष्टात्मक समझ पर आधारित है। लेनिन जोर देते हैं कि भूतदृश्य का कोई भी प्राकृतिक-वैज्ञानिक विज्ञान उसके सभी गुणों को पूर्णतः उद्घाटित नहीं करता, बल्कि भूतदृश्य के गज्ञान के विकास में एक निश्चित अवस्था है, जिसका अनिवार्य गज्ञान के अगले विकास द्वारा दृष्टात्मक निर्णय हो जाता है। इसमें निष्कर्ष निकलता है कि, जैसा पहले ही उल्लेख किया जा चुका है अपनी परिधि में विज्ञान को अज्ञान अवस्थाओं और गुणों मजि सभी अवस्थाओं और गुणों को शामिल करनेवाली भूतदृश्य की धारणा केवल ज्ञानमीमाणीय धारणा, ज्ञानमीमाणीय प्रवर्ग ही हो सकती है। वेगक, यह भूतदृश्य के दार्शनिक विज्ञान में उन गुणों को डगित करने की आवश्यकता को अस्वीकार नहीं करता जिसका प्राकृतिक विज्ञान अध्ययन करते हैं।

इस तरह डेटावाद, तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमाणा के क्षेत्र के भौतिकवादी विज्ञान को पेश करते हुए लेनिन हेगेल के विपरीत किसी भी विज्ञान में इसके प्रयोग की आवश्यकता को प्रदर्शित करते हैं। इस बात पर जोर देते हुए कि हेगेल का 'तर्कशास्त्र' चिन्तन के इतिहास का समाहार है, लेनिन कहते हैं कि मानव-गज्ञान, आम तौर पर सभी विज्ञानों की सामान्य प्रक्रिया को मनियमित करनेवाले नियम प्रत्येक विज्ञान में अपना स्थान रखते हैं। लेनिन के शब्दों में, "अलग-अलग विज्ञानों के इतिहास में इसकी अधिक ठोस रूप से और अधिक विस्तार-पूर्वक शोध करना अमाधारण रूप में फलप्रद कार्य प्रतीत होता है" (1,38,318)।

इसी आधार पर लेनिन के इन सुप्रसिद्ध शब्दों को भी समझना

चाहिए कि मार्क्स ने 'पूरी' में दुइवाद, तर्कशास्त्र और ज्ञान के गिद्दान
 को एक विज्ञान-राजनीतिक अर्थशास्त्र-पर लागू किया। "मार्क्स
 ने बुद्धिमत्त रूप में हेगेल के दुइवाद को राजनीतिक अर्थशास्त्र पर
 लागू किया" (1,38,178)। राजनीतिक अर्थशास्त्र में दुइवाद, तर्क-
 शास्त्र और ज्ञानमीमाया के क्षेत्र के गिद्दान के प्रयोग के महत्व को
 समझने के लिए मार्क्स की 'पूरी' में आर्थिक प्रवर्गों (श्रम मूल्य,
 पूरी, मुद्रा, आदि) की दुइवाद-भौतिकवादी, गहरी ऐतिहासिक
 व्याख्या की अष्टौ राजनीतिक अर्थशास्त्र की वृत्तियों द्वारा उनकी
 व्याख्या में सुनना करना ही बाकी है। चूंकि मार्क्स की 'पूरी' में
 अध्ययन का सर्वोत्कृष्ट उदाहरण है, मार्क्सवादी दार्शनिकों को 'पूरी'
 की विधि का अध्ययन करना और उसके महत्व को समझना चाहिए,
 जो अर्थशास्त्र तक ही सीमित नहीं है।

द्वंद्वान्तर मीनिरायाद, द्वंद्वान्तर ग्रन्थपद्याद और आधुनिक बुर्जुआ चेतना (उपसंहार की जगह)

मुद्रगन कहा करने से हि हेगलियन में जो कुछ मीन समझ है, वह भ्रम है। लेकिन जो कुछ मीन नहीं समझा है, वह निश्चय ही और भी भ्रम होगा। मार्क्सवादी दर्शन के आधुनिक विरोधी इस बुद्धि-मत्तापूर्ण उदाहरण का अनुसरण नहीं करने के इस मित्रान की समझने की अपनी असमर्थता का दोष मार्क्सवाद पर लगाने हैं। इसी वजह से यह विचार उत्पन्न हुआ कि मार्क्स समाज की व्याख्या के रूप में दर्शन में इतरा करते हैं और इसे केवल समाज को बदलने के माध्यम के रूप में देखते हैं। लेकिन इस ग्रन्थ के मध्य में 'जर्मन विचारधारा' की मुद्रगिद स्थापनाओं को स्मरण करना ही काफी है, जिनमें मुख्य है कि मार्क्सवाद सामाजिक यथार्थता की मरनात्मक व्याख्या की निरा करता है। मार्क्सवाद इसके मुकाबले में सामाजिक मध्यों की वैज्ञानिक व्याख्या पेश करता है और उनके रूपान्तरण की आवश्यकता को वैज्ञानिक रूप में पुष्ट करता है। मार्क्स की 'पूरी' सामाजिक यथार्थता के इस जातिकारी-आलोचनात्मक स्पष्टीकरण का महान उदाहरण है।

मार्क्स पर दर्शन को समाप्त करने के इरादे को धोपने का प्रयास भी अविचारित और शोचनीय है। मार्क्स की वृत्तियों के उद्देश्यों की एकमात्र व्याख्या ऐसे दावों को वस्तुगतता का आवरण प्रदान करती है। लेकिन दर्शन के इतिहास में दर्शन की धारणा सहित धारणाओं की कोई एक बड़ी-बड़ाई मुनिधारित परिभाषा नहीं है। फायरबाख ने दावा किया कि उनका दर्शन कोई दर्शन नहीं है, फिर भी कोई उन्हें अदार्शनिक नहीं कहेगा।

मार्क्स और एंगेल्स शब्द के पुराने अर्थ में दर्शन यानी एक ओर सकारात्मक विज्ञानों का और दूसरी ओर सामाजिक-राजनीतिक आलोचना का विरोध करनेवाले परिकल्पनात्मक दर्शन की समझ को आवश्यक

जाने है। मार्क्स के लिए दर्शन मनुष्य द्वारा मनुष्य के शासन की
 मेला के लिए समान करनेवाले महान मूर्ति आंदोलन का अभिन
 न और वैज्ञानिक अर्थ है। यह तथ्य जो दर्शन के सामाजिक अर्थ
 हिमे आज कोई, कम से कम औपचारिक रूप में अस्वीकार नहीं
 करना) की मार्क्स की महान समझ का प्रमाण है। मार्क्सवाद का कुछ
 आलोचकों को इसे "पूर्वानुबोधित चिंतन" के रूप में पता करने का
 कहना प्रदान करना है।

मार्क्सवाद आधुनिक युग की प्रवृत्तियों अंतर्विरोधों और प्रश्न
 शक्तियों के अध्ययन के वैज्ञानिक तरीके प्रस्तुत करता है। मार्क्सवाद की
 मरी समझ और रचनात्मक प्रयोग इसके प्रति पूर्वाग्रहपूर्ण दृष्टिकोण
 के अस्वीकार की पूर्वजायता करता है। जितना मार्क्सवाद को मोटा
 मरोटा गया है, उतना सामाजिक चिंतन के इतिहास में किसी भी
 मित्र को नहीं। आज भी जब कि मार्क्सवाद के विरोधी इसे ध्यान
 में रखने का विषय है और इसका अध्ययन करने है। इसे पढ़ने में बड़ी
 अधिक मोटा-मरोटा जा रहा है। कभी-कभी तो ऐसा प्रतीत होता है
 कि कुछ बुद्धिमान विद्वान मार्क्सवाद का अध्ययन उतना इसे समझने के
 लिए नहीं करते, जितना कि इसका मूढ़न करने हेतु प्रमाण त्रुटि
 करने के लिए। इस दृष्टि में बुद्धिमान अध्यापकों की सबसे नयी गंज
 का कि मार्क्सवादी विद्वान का अंतर्द्वी अंग हेगेलवाद है। कारण
 स्पष्ट हो जाता है।

'मार्क्स और हेगेल पर निबंध' में फ्रांसीसी अस्तित्ववादी न
 हेगेलवादी डा हिप्पॉलिट हेगेल की 'आत्मा की फेनोमेनोलॉजी' का
 मार्क्स की 'पूरी' के बीच तुलना करते हैं। वह दोनों कृतियों में अ
 मत्रामण के विषय का विश्लेषण देते हैं। वह निश्चय है हेगेल
 'फेनोमेनोलॉजी' की भांति ही उत्पादक मार्क्स के अनुसार म
 और मुझ में अपने को अन्यत्रामित करता है और यह अतिवि
 अन्यत्रामण पूरी बनाना है। मार्क्स की कृति की वस्तु मुख्य पा
 पूरी - का उत्पादन मनुष्य द्वारा किया जाता है और फिर यह इति
 में मनुष्य पर हावी हो जाती है तथा उसे अपनी क्रिया-विधि के
 एक अगण्य अवयव में बदल देती है" (69, 160)।

डा हिप्पॉलिट गंभीर विद्वान तथा हेगेल की 'आत्मा की फे

नोर्वीकी के विशेषज्ञ है। वेसाह, वह जानते हैं कि मार्ग को "दुर्ग" -
 यदि इसे हेरोन के अन्वयकामन के मित्रों की अर्थिक भाषा के
 रूप में भी देखा जाये - 'जेनोमेनोर्वीकी' से सूत्र प्राप्त है। विशेष
 भाष्य वेसाह के अन्वयकामन, परम की समझ द्वारा अन्वयकामन व
 कब जाने के बारे में मार्ग की गयी है। मार्ग परम भाष्य की उपस्थिति
 उपस्थिति की अवलोकन करते हैं और वेसाह तथा अन्वय वेसाह के रूप
 सम्बन्ध के रूप में अन्वयकामन की हेरोनीय समझ की विशेषता
 को मित्र जानते हैं वह इसके मुकाबले में धर्म के उपाय तथा
 धर्म के अन्वयकामन के बारे में भौतिकवादी मित्रों वेसाह करते हैं। वे
 जानते हैं कि लिप्यंतरण इस मध्य में इन्कार गयी करते। वह विशेष
 को जानते हैं कि मार्ग के अनुसार मार्गता का ही मार्ग व कि
 सम्बन्ध अन्वयकामन पर काबू जाने की ओर में जाता है। मार्गता
 और हेरोनवादी के बीच इस भेद को इंगित करते हुए भी लिप्यंतरण
 को अन्वयपूर्ण गयी जानते। परन्तु विचार में अन्वयिक अन्वयपूर्ण की
 रूप गयी है जो इस भाषा विचारता के बीच भेद करती है कि वे
 रूप है जो कि एक मध्य रूप के निकट जाती है अन्वय अन्वयकामन
 को भाष्य जाने और अनुसमन मित्रों के अन्वय पर समाज के विचार
 को समाजता में विचारता। गयी विचारता या अन्वयिक विचारता विचार
 दुर्गकामन में विचारता विचारता है लिप्यंतरण के अनुसार मार्ग
 को कब कब और अन्वय की अन्वयकामनी जाता है। मार्ग अन्वयकामन की अन्वय
 लिप्यंतरण समाजतामात्र या समाजतामात्र मित्रों के रूप में गयी
 को कि कि मार्गता विचारता का विचारता विचारता की अन्वयता और मार्ग
 मार्ग अन्वयिक की समाजता में विचारता के रूप में की जाती है।

२. निम्न कहे हैं 'विचारतामात्र समाजतामात्र के विचारतामात्र विचारता
 मार्गता की विचारता में कि कि मार्गतामात्र का कि कि मार्गतामात्र
 विचारता की मार्गतामात्र विचारतामात्र का कि विचारतामात्र
 कि कि विचारतामात्र की विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र
 विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र
 विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र

विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र
 विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र विचारतामात्र

यम में निहित है, हेगेल के दर्शन का आतिशारी पहलू कहा (10, 2, 21)।
 प्लोनित के विचार में, हेगेल के दर्शन का यह महत्वपूर्ण पहलू जिसे
 मार्क्स ने आलोचनात्मक ढंग से स्वीकृत और भौतिकवादी ढंग में विक-
 सित किया, भोला-भाला, कालातीत है और इतिहास की कसौटी
 पर नहीं उतरता।

अस्तित्ववाद के मजदूरी कार्ल ल्योविथ के विचार में मार्क्स हेगेल
 की भांति तर्कबुद्धिवादी थे "हेगेल का सिद्धांत - बुद्धि और यथार्थता
 की एकता तथा सत्ता और अस्तित्व की एकता के रूप में स्वयं यथार्थता -
 मार्क्स का भी सिद्धांत है" (80, 109)। वेगन, ल्योविथ अच्छी तरह
 जानते हैं कि १८४३-१८४४ में ही मार्क्स ने हेगेल द्वारा बुद्धि चिंतन
 के मनामीमामीकरण की आलोचना की थी। तो भी, वह दावा करते
 हैं कि मार्क्स हेगेल की परिवर्तना पर काबू पाने में असमर्थ थे यानी
 वह हेगेल के दर्शन के आलोचनात्मक विश्लेषण के स्तर पर नहीं रह
 सके। हिप्पोनित की भांति ल्योविथ समाज के प्रगतिशील विचारों की
 तर्कबुद्धिवादी और भौतिकवादी व्याख्या के बीच भेद नहीं करते सामा-
 जिक प्रगति की अनिवार्यता का स्वयं विचार ही उनके लिए प्रत्ययवादी है।

मार्क्सवाद के इजीली आलोचक हर्विन मेन्के इस चीज को भली-
 भांति जानते हुए कि मार्क्सवाद और हेगेलीय परम प्रत्ययवाद के बीच
 भेद की उपेक्षा नहीं की जा सकती इन दो विरोधी मार्गों को इड़वाद
 की गलत व्याख्या द्वारा एक ही बताने की कोशिश करते हैं। मेन्के
 के अनुसार मार्क्स का भौतिकवाद और हेगेल का प्रत्ययवाद दोनों
 की एकरा बनाते हैं। मार्क्स और हेगेल के बीच मध्य स्वयं इड़वात्मक
 है। इसमें विरोध निहित है। मध्य की गहराई अनविरोध की गहराई
 के अनुरूप है" (88, 15)।

मार्क्स के भौतिकवाद और हेगेल के प्रत्ययवाद के बीच मौलिक
 विरोध की उपेक्षा मार्क्सवाद की आधुनिक बुर्जुआ आलोचना का एक
 महत्वपूर्ण मूक है। मार्क्सवाद पर उनका नकारात्मकता का आरोप
 नहीं लगाया जाता (जैसा कि २०वीं सदी के प्रारंभ में था) जितना
 कि विगत की महान तर्कबुद्धिवादी परंपराओं के प्रति अपमान आलोच-
 नात्मक दृष्टिकोण का। यहां भौतिकवादी इड़वाद और हेगेल के प्रत्यय-
 वादी इड़वाद के बीच ऐतिहासिक भौतिकवाद और इतिहास के

अशांति रहते हैं (68, 14-18)। शांति, गति का मद होना मृत्यु सूचक है और इनके बारे में बाद-विवादों में उन्हें स्पिनोझा की भांति कोई दिसचस्पी नहीं है। मृत को अपने मृतको को दफनाने दे। हर तत्साम्येय चीज, विशेष रूप से हर जीवित चीज अनित्य है और सी सीमितता में उसकी ऊर्जा पैदा होती है। जीवित की शक्ति विलोमो में सामग्र्य में है। सामान्य, नित्य, परंपरागत विगत के अंग है, जो बड़ी तक दिसचस्पी का विषय है, जहां तक उनका वर्तमान में संबंध है। हेगेल असाधारण लोगों की प्रशंसा करते हैं, सर्वोपरि क्योंकि वे बड़ी-बधायी चीजों का विरोध करते हैं।

हेगेल इतिहास को प्रकृति के मुकाबले में रखते हैं प्रकृति में मनोवेग नहीं होता, यह हमेशा अपनी पुनरावृत्ति करती है। लेकिन मनोवेग के बिना कोई भी महान कार्य संभव नहीं है, यह इतिहास का शेष है, जहां आविर्भाव और विनाश एक दूसरे से अविच्छेद हैं। यहां विकास निरंतर चलता है, निरंतर अनिवार्य परिवर्तन होता है, नये का आविर्भाव होता है, जो उससे भिन्न होता है जो इसके पहले अस्तित्व-मान था या जो अब भी अपने अस्तित्व को विभीषित तरह बनाये हुए है। यहां नया पुराने में सघर्ष करता है। विलोमो का सघर्ष ही नये का जन्म देता है। हेगेल के शब्दों में, "अतः कोई चीज केवल तभी जीवित है, जब उसमें अंतर्विरोध निहित हो और वस्तुतः यही वह शक्ति है, जो इस अंतर्विरोध को धारण और सहन करने में समर्थ होती है" (64, 69)। यह कहना हास्यास्पद है कि अंतर्विरोध की कल्पना नहीं की जा सकती; विकास की कल्पना करने का अर्थ अंतर्विरोध को समझना है।

स्पष्टतः ये विचार तथा उनसे संबद्ध संसार की अनुभूति हेगेल के मित्रता का केवल एक पहलू है। वह अंतिम महान अधिभूतवाद प्रणाली के निर्माता है। और यह प्रणाली अपनी घाटी में विधि को अपने अधीन कर लेती है तथा इसे तोड़ती-मरोड़ती है। तरण हेगेल का दिया ने हेगेल की द्वातात्मक विधि, जो विकास की पूर्णता को अस्वीकार करती है, और उनकी उस प्रणाली के बीच अंतर्विरोध को पहले ही इंगित किया, जो बुर्जुआ कानून और व्यवस्था के ढांचे में मानवजाति की सामाजिक-राजनीतिक और बौद्धिक प्रगति की परम सीमाएं कायम करती है। तरण हेगेलवादियों ने इस अंतर्विरोध के स्रोतों को दार्शनिक

के व्यक्तित्व में, उनके सरकारी पद और नैष्ठिक पूर्वाग्रहों में होता। मार्क्स अपनी पहली दार्शनिक कृति—डॉक्टर की डिग्री के लिए गोष्ठ-प्रबंध के प्रारूप—में ही अतुलनीय रूप से आगे जाते हैं। वह लिखते हैं: “यह विस्मृत सभ्य है कि एक दार्शनिक इस या उस अनुकूलन के कारण इस या उस गोचर असंगत स्थिति में जा पड़े; शायद वह इसे जानता भी हो। लेकिन जिस चीज को वह नहीं जानता, वह यह समझना है कि इस गोचर अनुकूलन की गहरी जड़े स्वयं उसके सिद्धांत की अपर्याप्तता या अपर्याप्त निरूपण में होती हैं” (1,1,84)।

हेगेल के सिद्धांत की अपर्याप्तता यानी उनके द्वंद्ववाद के प्रत्यक्षवादी स्वरूप को मार्क्स ने १८४३ में लिखित अपनी कृति ‘हेगेल के कानून के दर्शन की आलोचना’ में प्रकट किया। इसमें मार्क्स दिखाते हैं कि प्रत्यक्षवाद द्वंद्ववाद को तोड़ता-मरोड़ता है, क्योंकि यह विलोमों के मध्य को केवल चिंतन में अस्तित्व रखनेवाले मध्य के रूप में देखता है, जो सत्तामीमासीय ढंग से निरपेक्ष बनाये जाने के बावजूद चिंतन ही बना रहता है। अतः हेगेल के अनुसार अंतर्विरोध केवल गुड़ चिंतन के क्षेत्र में अर्थात् अनुष्ठान की प्रक्रिया में ही हल होते जाते हैं। ये चिंतनीय अंतर्विरोध वास्तव में एक दूसरे के विरुद्ध मध्य नहीं करते, प्रत्येक दूसरे को अपनी अत्यन्तता के रूप में देखता है।

डॉक्टर की डिग्री के लिए अपने गोष्ठ-प्रबंध पर काम के वर्षों (१८३६-१८४१) के दौरान मार्क्स ने हेगेल के द्वंद्ववाद के दो पास्पर अपवर्जक पहलुओं पर ध्यान दिया। अब भी हेगेल के प्रत्यक्षवाद को थोड़ा-बहुत अंगित करने हुए मार्क्स कहते हैं कि “द्वंद्ववाद आंतरिक महत्त्व प्रकाश, प्रेम की मर्मभेदी दृष्टि, आंतरिक आत्मा, जो भौतिक दैहिक विभाजन में दमिप्त नहीं होती, आत्मा का आंतरिक निवास-स्थान है”। लेकिन आगे ही वाक्य में वह जोर देने हैं कि “द्वंद्ववाद वह तुफानी शक्ति भी है, जो बटुन-गी चीखों और उनकी सीमाओं को नष्ट कर देती है, जो स्वयं को उलट देती है, सभी चीखों को शांत करना एक ही मांग में डुबो देती है” (1,1,493)। मार्क्स हेगेल के वस्तुन-दुम्ने, वास्तविकीय पहलु को विस्मृत करने हैं। निरीक्षकवाद

प्रयोग के विचारों की स्पष्ट धारणा करने है, बल्कि उनकी सर्वोच्च परम्पराओं का समर्थन भी करने है। वह प्रयोग नहीं, जिसका विचार बसकर इंसान मानवसत्ता के अन्तर्गत आकाशवादी के रूप में किया जाता है। बल्कि वह प्रयोग, जिसने उनके छद्मदर्शन को निर्ममतापूर्वक हाथपाश लगाया, जिसने ईश्वरवादी की सुगमिद कदानी में विज्ञान तथा दैवीवादी में स्थायी विचारों में उन्मूलन होनेवाले आधुनिक दृष्टिकोणों की पूर्वरूपता की। वह प्रयोग, जिसने जर्मो के निदान में विरोधी सामाजिक शक्तों द्वारा उन्मूलन प्रगति के अवरोधकों को मेटाडी इत में प्रकट किया।

हेगेल इस अविश्वसनीय विचार में दूर थे कि मनुष्य का प्रकाश अपनी शक्ति में भ्रम के अधिकांश को दूर करना है, कि अपने अवरोधों महत्व के कारण अन्तर्गत बुद्धि पर विजयी होती है। लेकिन वह प्रगति के विचार को छोड़ने या इसे इस कारण में मानव-अस्तित्व के लिए गहरनाक मानने में और भी दूर थे कि प्रगति का मोघा मार्ग नहीं है। बल्कि वह मार्ग तथा बाट के जरिये प्राप्त होती है। सामाजिक प्रगति की कठिनाइयों और अवरोधों के प्रति पूर्णतः सचेत होने हुए भी हेगेल उन भ्रमवादीयों के विचारों में स्वतंत्र थे, जिनकी राय में कोई भी सामाजिक रूपान्तरण मानव-अस्तित्व के अनिवार्य अमानवत्व पर काबू पाने में समर्थ नहीं है। जर्मन दार्शनिक की मेधा इस चीज में अत्यधिक स्पष्ट रूप में व्यक्त हुई कि वह "दुखी चेतना" प्रवर्ग की उत्पत्ति और विकास को दास बनाये गये आदमी की स्थिति में जोड़ने हैं, जो आंतरिक रूप से स्वतंत्र तथा रचनात्मक कार्य में समर्थ व्यक्ति के रूप में अपने प्रति सचेत है। इस दामीकरण की काफी व्यापक व्याख्या की जानी चाहिए, क्योंकि हेगेल के अनुसार, यह जीवन की उस परिस्थिति का चित्रण करता है, जिसमें मनुष्य स्वतंत्रता-रहित जीवन और मृत्यु के बीच चुनाव करता है। कोई तीसरा विकल्प संभव नहीं है।

हेगेल ने अपरिवर्तनीय सत्य की अधिभूतवादी धारणा को नष्ट कर दिया, उन्होंने पहली बार दिखाया कि सत्य सापेक्ष है, कि यह सज्ञान के विकास की प्रक्रिया है। लेकिन स्वभावतः उन्होंने व्यावहारिकता-वादियों, नव-प्रत्यक्षवादियों तथा अन्य बुर्जुआ दार्शनिकों की भांति यह दावा करने की बात नहीं सोची कि सत्य उपयोगिता है या कि यह

वैज्ञानिकों के बीच समझौता है। हेगेल के दार्शनियों में, साथ ही वह महान दण्ड नवा और भी अधिक महान श्रेष्ठ है। अगर धनुष की शक्ति और आत्मा अब भी स्वस्थ है, तो इस दण्ड की मुक्ति उमका मौना पून जाना चाहिए" (64,6,29)।

एपेन के अनुसार, हेगेल के बुद्धिमत्त मूल 'हर वास्तविक चीज बुद्धिमत्त है और हर बुद्धिमत्त चीज वास्तविक है' के त्रितीय विविध-तत्पुर्ण व्याख्या प्रेरित की उनकी उनकी और किसी प्रस्थापना में नहीं की। अद्वैतीय उदात्ताचारियों और सामान्यता के समर्थकों में इस मूल में सामग्री व्यवस्था का अविचार पाया। हेगेल हाइन पहले व्यक्ति थे, जिन्होंने इस प्रस्थापना के जातिवारी महत्व को समझा। १३वीं-१६वीं सदियों के प्रगतिशील बुद्धिवादी वर्ग के अत्यधिक महत्वपूर्ण विचार, जिन्हें वेबन और देकार्त ने समझाए गए साथ-साथ घोषित किया प्रती की शक्तियों को अधीन करने और समाज के जीवन की बुद्धिमत्त इस में संगठित करने के बारे में विचार थे। हेगेल का मूल इन विचारों का उच्चतम मार है।

यथार्थता की बुद्धिमत्तता के बारे में विचार, उसमें हेगेल द्वारा स्पष्ट प्रत्ययवादी विचार प्रतिष्ठित किए जाने के बावजूद, महान और भौतिकवादी अतर्वस्तु में भी भरा है। नव-युग के विज्ञान ने प्रा-वृत्ति नियमों की विविधता की शक्ति की और वह सामाजिक जीवन के नियमों की समझ के निष्कर्ष आ गया। भोले-भाले उद्देश्यवादी विचारों का स्थान परिघटनाओं के आवश्यक संबंध के बारे में विद्वानों ने ले लिया। बाट के विचार में, यह इतना स्पष्ट था कि उन्होंने इसे प्रागनुभविक घोषित किया। इन वैज्ञानिक धारणाओं ने हेगेल के सर्वबुद्धिवाद में, साम तीर में "बुद्धिमत्त वास्तविकता" के बारे में स्थापना में अपनी दार्शनिक, भले ही प्रत्ययवादी अभिव्यक्ति पायी। हेगेल ने हर अस्तित्वमान चीज को वास्तविक नहीं कहा। अपने विकसित रूप में अस्तित्वमान आवश्यक है। अपनी आवश्यकता को चुकनेवाला अस्तित्वमान अपना अविचार को देता है इसे अपना स्थान नये, प्रगतिशील के लिए छाती करना चाहिए।

हेगेल के इस मूल के दूसरे भाग "हर बुद्धिमत्त चीज वास्तविक है" के विश्लेषण में ऐसा ही महान भौतिकवादी निष्कर्ष निकाला जा

मरणा है। हेगेल हेगेल ने हर कल्पनीय और शब्दों तथा वाक्यों में अभिव्यक्ति की चीज को बुद्धिमत्ता नहीं कहा। मध्यकालीन पाश्चिमात्य के मध्य में, जिसे आज भी कुछ बुद्धिवादी दार्शनिक मुख्यतः वैज्ञानिक विचार के एक आदर्श के रूप में मानने के लिए तैयार हैं, हेगेल ने कहा कि यह "वास्तविक अंतर्वस्तु में रहित महज बुद्धि का वर्तमान दर्शन है" (64, 15, 198)। बुद्धिमत्ता को प्रामाणिक होना चाहिए, यह ज्ञान को एक ऐसी दृष्टान्तक धारणा के रूप में प्रामाणिक रूप में व्यक्त करता है, जो मार्क्स, विभिन्न, वैयक्तिक की एकता को प्रकट करती है। बुद्धिमत्ता वही तब वास्तविक है, जहां तक उसकी अंतर्वस्तु सम्बन्धित है, आवश्यक है। बुद्धिमत्ता की यह समझ उस आत्मगतवादी अमूर्त आवश्यकता में मूलतः भिन्न है, जिस पर काट और फिन्ने रुके। हेगेल के ये पूर्ववर्ती प्रतिभाशाली चिंतक थे और उनकी इस बात के लिए निराशा नहीं की जा सकती कि कुछ दार्शनिक आज भी यह दावा करते हैं कि दुनिया में आदर्शों को प्राप्त नहीं किया जा सकता। उनके विचार में, आदर्शों का ऐसा अतीतिक स्वरूप ही है उन्हें प्राप्त करने के सारे प्रयासों के विनाशकारी परिणाम ही होते हैं, क्योंकि समाज मूलतः बेहतर नहीं, बल्कि अफसोस कि बदतर ही हो सकता है। हेगेल का विचार अधिक सत्य और उदात्त था "अगर कोई विचार अस्तित्व के लिए बहुत ही अच्छा है, तो वह स्वयं कल्पना का दोष है" (64, 14, 274)।

मार्क्स और एंगेल्स अमूर्त आवश्यकता का विरोध करते हुए तथा आदर्शों को यथार्थता के मुकाबले में रखते हुए हेगेल के विचारों को विमर्श करते तथा गहन बनाते हैं। यह आत्म-विकसमान यथार्थता आदर्शों को पैदा करती है और अपने बाद के विकास में उनका अतिक्रमण करती है। हेगेल के विपरीत, मार्क्सवाद के संस्थापक इस चीज को मनी-भाति जानते हैं कि यूरोपिया अपने को यथार्थता में गृह्य करनेवाली और चम्पनादिनामी बुद्धि द्वारा नहीं पैदा किये जाने, बल्कि वे ऐतिहासिक यथार्थ का निश्चित (निश्चित सामाजिक स्थिति में किये गये) प्रतिबिम्ब है। इसीलिए वे प्रगतिशील तथा प्रतिनियामक यूरोपिया के क्षेत्र में रहने हैं और दिखाने हैं कि प्रगतिशील यूरोपिया के क्षेत्र में रहने हैं और दिखाने हैं कि प्रगतिशील यूरोपिया के क्षेत्र में रहने हैं

है, जब कि प्रतिप्रियावादी यूटोपिया विगत को आदर्श स्वरूप प्रदान करता है और इसे पुन पाये जानेवाले खोये स्वर्ग के रूप में पेश करता है। कल्पनावेद के सभी रूपों की ठोस आलोचना करते हुए मार्क्स हेगेल की भाँति सिद्ध करते हैं कि स्वयं यथार्थता से उत्पन्न होनेवाला बुद्धिसंगत आदर्श मात्र सामाजिक विकास की वास्तविक, ऐतिहासिक रूप से निश्चित प्रवृत्ति की आत्मिक अभिव्यक्ति है। अगर यह अप्राप्य प्रतीत होता है तो केवल इस वजह से कि इसके द्वारा व्यक्त प्रवृत्तियाँ अभी भ्रूणावस्था में हैं। मार्क्स के शब्दों में, "इस प्रकार, मानवजाति अपने लिए अवश्यभावी रूप से केवल ऐसे ही कर्तव्य निर्धारित करती है जिन्हें पूरा करने में वह समर्थ हो, क्योंकि निकट से जाँच करने पर हमेशा पता चलेगा कि कोई भी समस्या स्वयं तभी खड़ी होती है जब उसके समाधान की भौतिक परिस्थितियाँ पहले से या तो मौजूद हों, या कम से कम निर्माण के क्रम में हों" (6,21)। इस प्रकार, हेगेल की स्थापना "हर वास्तविक चीज़ बुद्धिसंगत है और हर बुद्धिसंगत चीज़ वास्तविक है", जो पहली दृष्टि में सामाजिक-ऐतिहासिक प्रक्रिया की विवृति है, वास्तव में उसकी अवश्यभावी प्रगति में मेधावी अंतर्दृष्टि है।

लेकिन आधुनिक बर्जुआ सिद्धांतकार प्रगति के विचार को प्रबोधन-युग के दिवालिया हो चुके एक भ्रम के रूप में देखते हैं। वे दावा करते हैं कि अगर प्रगति का अस्तित्व है, तो यह केवल अत्यंत एकांगी, मोहित और विकृत रूप में ही है। जहाँ तक इतिहास की मुख्य प्रवृत्ति का संबंध है, वे इसे अधिकांशतः प्रतिगामी प्रवृत्ति के रूप में देखते हैं। ए० न० फेदोमेयेव उल्लेख करते हैं "अधिकांश आधुनिक बर्जुआ दार्शनिकों का सामाजिक निराशावाद ऐतिहासिक रूप में बालानीन पूँजीवादी उत्पादन संबंधों के खिलाफ किसी भी प्रतिवाद की अप्रत्यक्ष निंदा है। यह अत्यंत मूर्ख रूप में अनुत्पन्नावेद की सफाई है जो पूँजीवाद की छद्म आलोचना तथा पूँजीवाद-विरोधी लक्ष्यवादी का व्यापक रूप में उपयोग करते हुए अनुत्पन्नावेद के रूप में प्रकट होता है जो वास्तव में आधुनिक, मानव मौलिक रूप से परिवर्तित पूँजीवाद को निर्दोष गिड़ करता है" (33,11)।

हाम में, बुद्धिसंगत ऐतिहासिक आशावाद का मज़ाक उड़ान

अनेक बर्जुआ दार्शनिकों का एक वैचारिक हो गया है। हेगेल ने जीवन के
 निराशा मर्यादों को बचकानापन माना था, लेकिन हमने उनका अलग
 दार्शनिक जीवन में नहीं गा, क्योंकि हमें मानवजाति के लिए बहुत
 गभीर और सत्यापूर्ण बौद्धिक कार्य है। दार्शनिक जीवन में कुछ कुछ
 दार्शनिक हेगेल और मार्क्स के ऐतिहासिक साम्यवाद को कठोर उपदेश
 के समान भाव के रूप में देखते हैं, जो किसी को सुनिश्चित की कोई बात
 नहीं देती। लेकिन आधुनिक सामाजिक निराशावाद एकाग्र बहुत
 की ऊँचाई से जीवन की मृगशीला धारा के साथ मनन का उद्देश्य है, वह
 मार्क्स गांधीयता की भावना में केवल पतन नहीं है। न ही यह भी
 गहनता की विगमन का सफायापूर्ण उपयोग करनेवाली दार्शनिक
 मनन है। यह निराशावाद, जो बर्जुआ समाज में आत्म-अन्वेषण
 को बौद्धिक रूप में व्यक्त करता है, उत्पादन के बालानीय पूर्वावर्त
 मर्यादों के निराशा मर्यादों की भर्त्सना करता है। दूसरे शब्दों में, यह
 अनुत्पत्तावाद की मृगशीला है, जो अनुत्पत्तावाद के रूप में प्रकट
 होता है, क्योंकि यह बौद्धिक स्वतंत्रता का नकार पढ़ने सेना है तथा
 अधिकांश बर्जुआ विद्वानों के मोटे मुधारकारी उपदेशों का विरोध
 करता है। लेकिन आममान की ऊँचाई में जमीन का इस तरह का मानव-
 द्वेषी अवलोकन सामाजिक निराशावाद को संशय भी उचित नहीं
 ठहराता। हेगेल ने ठीक ही कहा कि हर चीज में केवल निरर्थकता
 और निस्मरता देख लेना अहम्मन्यता है "हो सकता है कि चरम
 बुद्धिमत्ता के रूप में सब कुछ व्यर्थ मानना मनुष्य कोई गहरी बात हो,
 लेकिन यह खोखलेपन की गहराई है" (64, 14, 64)। इन्हीं स्थितियों
 से हेगेल ने फ्रांसीसी क्रांति के उत्साह का स्वागत किया। इस क्रांति
 (जिसे अभिजातवर्गीय प्रतिक्रिया के विद्वानों ने मनुष्य के पापों
 की दैवी सजा के रूप में देखा) के उनके मूल्यांकन में सबसे महत्वपूर्ण
 पहलू उसकी ऐतिहासिक आवश्यकता, उसके जन-स्वरूप, सामाजिक-
 ऐतिहासिक विकास के लिए उसके बड़े महत्व की समझ है। हेगेल ने
 १८१६ में लिखा "मेरा विश्वास है कि हमारे समय की विश्व-आत्मा
 ने आगे बढ़ने का आदेश दिया। ऐसा आदेश प्रतिरोध का सामना
 करता है, यह सत्ता बस्तरवाद, एकजुट टुकड़ी की भांति अज्ञेय और
 १५ १ से ही दृष्टिगोचर दृष्ट से सभी अवरोधों को पार करते हुए

का भी कि भौतिक उत्पादन न केवल बाह्य प्रकृति, बल्कि मानव-प्रकृति को भी बदल देता है, कुछ सीमा तक यम की हेगेलीय मरम्मत में पूर्वानुमान किया गया है। इसे मार्क्स '१८८४ की आर्थिक और दार्शनिक पांडुलिपियों' में उद्धृत करते हैं। वह मुख्य चीज, जिसे मार्क्स ने सिद्ध किया और जो उनकी बाद की सभी खोजों का स्रोत है, यह है कि स्वयं मानवजाति अपने विकास को निर्धारित करनेवाली वस्तु-गत परिस्थितियों का निर्माण करती है। न भौतिक परिस्थिति, न जलवायु, न ही अन्य प्राकृतिक कारक सामाजिक-ऐतिहासिक प्रक्रिया की निर्धारक शक्ति हो सकते हैं। यह शक्ति अन्तिम विवेचन में उत्पादक शक्तियां ही हो सकती हैं।

उत्पादक शक्तियों का विकास अनुक्रम की वस्तुगत प्रक्रिया है जो विचारों के इतिहास में अनुक्रम में मूलतः भिन्न है; पहले में चुना की कोई स्वतंत्रता नहीं है। लोग अपनी उत्पादक शक्तियों को स्वतन्त्रतापूर्वक नहीं चुन सकते। लेकिन वस्तुतः लोग न कि "परम आत्मा" उत्पादक शक्तियों को निर्मित और विकसित करने हैं और इस आधार पर जो ऐतिहासिक आवश्यकता बनती है, वह जीवन और मूर्त मानव-कार्य की एकता है। उत्पादक शक्तियों की प्रगति और अब व्यक्ति की शक्तियों का विकास मूर्त और जीवन मानव-यम के महमयध को आवश्यक रूप में जीवन यम के पक्ष में बदल देते हैं। लोग उनका ही अपनी जीवन की परिस्थितियों को निर्धारित करते हैं, बिना कि वे उन्हें निर्मित करते हैं। इस तरह, उत्पादक शक्तियों की निर्माण भूमिका की स्वीकृति इस भाष्यवादी निष्कर्ष पर नहीं ले जाती कि सामाजिक विकास पूर्ण निर्धारित है। सामाजिक-आर्थिक प्रगति की प्रक्रिया में उत्पादन के समस्त पूर्ववर्ती विकास का महत्व उसकी वर्तमान अवस्था के लिए बढ़ता नहीं, बल्कि घटता है। समाज के विकास में भौतिक उत्पादन की भूमिका, प्रमुख उत्पादक शक्ति के रूप में महानकरता लोगों के बारे में अपने मित्रान डाग मार्क्स ने इतिहास की उस भाष्यवादी धारणा पर बाबू या लिया जिसके अधन में हेगेल को हुए थे तथा इस भाष्यवादी विचार का पूर्णतः खंडन किया कि इतिहास मनुष्य के महान परिणाम है।

३० बुद्धिवा दार्शनिक तथा समाजविज्ञानी अक्सर समाज के

हमें वे कार्यों के निष्कर्षों की व्याख्या ऐतिहासिक दृष्टि से देखनी है। विशेष ध्यान के साथ से करने है। उसका यह सही दृष्टिकोण मार्क्स के विभिन्न चरणों की, जिन्हें उनकी समझ से जनमानस हम से गूँथ करके से दिया जाता है, एकानि व्याख्या पर आधारित है। हमारे उद्देश्य, हम सच की भी उद्घोष की जाती है कि मार्क्सवादी दृष्टिकोण से उत्पादन संबंधों और टेक्नोलाजी एक ही चीज कहानि नहीं है। मार्क्सवादी महत्त्वपूर्ण उत्पादन संबंध जहाँ ऐतिहासिक रूप से विकसित होएनाओं के साथ एक साथ बनते हैं, जो एक व्यक्ति से दूसरे व्यक्ति के शक्ति होती है और हम सच हम निर्दिष्ट समय पर नहीं जानती है कि समय रूप में के सामाजिक विकास की उन्नति है। जिसकी वजह से इन योगदानों के विकास की गतिमानता और सीमा मानव-बेचना और इच्छा से बनते होती है। हालाँकि प्रत्येक व्यक्ति स्वयं अपनी योगदानों को विकसित करना और पूर्ण बनाना है यानी वह हम कार्य को दूसरे को नहीं और सचता।

मार्क्स के लिए टेक्नोलाजी उत्पादन के साधनों का सर्वाधिक महत्वपूर्ण अंग और केवल उत्पादन संबंधों के विकास की उत्पत्ति सीमा का एक मुख्य (और एकमात्र कहानि नहीं) है। अन्य मुख्य है धन का सामाजिक संगठन, उत्पादन प्रबंध का स्वरूप, विज्ञान के टेक्नोलाजिकल प्रयोग की सीमा, आदि। मार्क्सवादी दृष्टिकोण में, यदि टेक्नोलाजी उत्पादन का एक साधन है (और हम चीज पर भी जोर देना बहुत महत्वपूर्ण है कि यह संगठन का साधन, सामाजिक आवश्यकताओं को पूरा करने का साधन, हाथदरी उपचार का साधन और अकर्मण्य कि विनाश का साधन भी है), इसलिए स्वभावतः हमारा उन उद्देश्यों में दृष्टान्तक संचय है, जो हमारी महापता से प्राप्त किये जाने हैं। यह केवल हम चीज से ही स्पष्ट नहीं है कि बहुत से उद्देश्य केवल टेक्नोलाजिकल साधनों के जरिये ही सम्भव, प्राप्य बनने हैं, बल्कि हम चीज से भी कि वास्तव में के टेक्नोलाजिकल विकास की वजह से ही आविर्भूत होने हैं। हमारे अलावा, मार्क्सवाद वैज्ञानिक तथा टेक्नोलाजिकल प्रगति के महत्व पर स्पष्ट रूप से जोर देने हुए हमारे सभ्य और वास्तविक नकारात्मक परिणामों की ओर से भी आगे नहीं झुटता। लेकिन यदि ऐतिहासिक भौतिकवाद का इतिहास की उस टेक्नोलाजिकल धारणा

आधुनिक बुर्जुआ मिडिलक्लास अक्सर मार्क्स की इस बात के लिए निराश करते हैं कि उन्होंने वैज्ञानिक तथा टेक्नोक्रैटिक प्रगति के अवरोधों की उपाय की। लेकिन वस्तुतः मार्क्स ने १९वीं सदी के मध्य में ही उन अवरोधों को रोका जो इस समय प्रकट किया और मिडिलक्लास कि उन्हें केवल सामाजिक संबंधों के कम्युनिस्ट क्राश्टन द्वारा ही हल किया जा सकता है। मार्क्स ने केवल सामाजवाद और आत्म-शासन पर ही नहीं, बल्कि इतिहास की प्रकृतिवादी व्याख्या पर भी क्राश्ट पाया, जिसमें पूर्व-मार्क्सवाद के असाधारण भौतिकवादी भी आते नहीं बड़ सकते थे। '१८४४ की आर्थिक और दार्शनिक पाण्डुलिपि' में मार्क्स ने इतिहास की अपनी समझ को "पूर्ण प्रकृतिवाद" कहा जिसमें उनका आशय केवल यह था कि सामाजिक विकास की प्रेरक शक्तिया अतीतिक नहीं, प्राकृतिक है। इसीलिए मार्क्स ने कहा कि उनका "पूर्ण प्रकृतिवाद" मानवतावाद है। इतिहास का निर्माण करनेवाला शक्तिया मानव शक्तिया है, हालांकि वे प्रत्येक विचारवादी पीढ़ी की शक्तिया ही नहीं हैं। न प्रकृति, न ही मानवजाति सर्वशक्तिमान हैं। कोई भी चीज सर्वशक्तिमान नहीं है। लेकिन सभाव्य रूप से सर्वशक्तिमान प्रकृति की भांति ही सभाव्य रूप से सर्वशक्तिमान मानवजाति है और इन सभाव्य अपरिमितताओं को कभी भी पूर्ण रूप से कार्यान्वित नहीं किया जा सकता। अपरिमित का मार्ग अपने किसी भी भाग में अपरिमित बना रहता है। इसका अर्थ यह है कि हमारे समझ तथा हमारे दूरदर्शी बराजों के समझ भी रचनात्मक कार्य की असीम सभावना है।

मार्क्सवादी विद्व-दृष्टिकोण आशावाद से ओत-प्रोत है, यह अपनी गहरी जटिलताओं और अवरोधों में मानव-इतिहास की गहन समझ है। लेकिन ने मार्क्सवादी दृष्टिकोण को "ऐतिहासिक आशावाद" कहा। कम्युनिस्ट आंदोलन की वस्तुगत परिस्थितियों का वर्णन करते हुए उन्होंने कहा कि मार्क्सवादी "सामाजिक विकास की वर्तमान प्रक्रिया में विश्वास करता है, क्योंकि वह इन अवरोधों के पूर्ण विकास में ही बेहतर भविष्य के पूर्वमंजित को देखता है" (10, 2, 525)।

मार्क्सवाद का ऐतिहासिक आशावाद विकास के द्वात्मक-भौतिकवादी सिद्धांत से अटूट रूप से जुड़ा है। मार्क्सवादी दर्शन वस्तुगत यथार्थता को सचेत और उद्देश्यपूर्ण मानव-कार्य के एक असीम क्षेत्र के रूप

परिशिष्ट